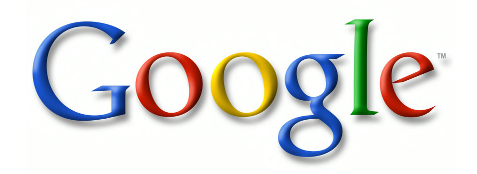
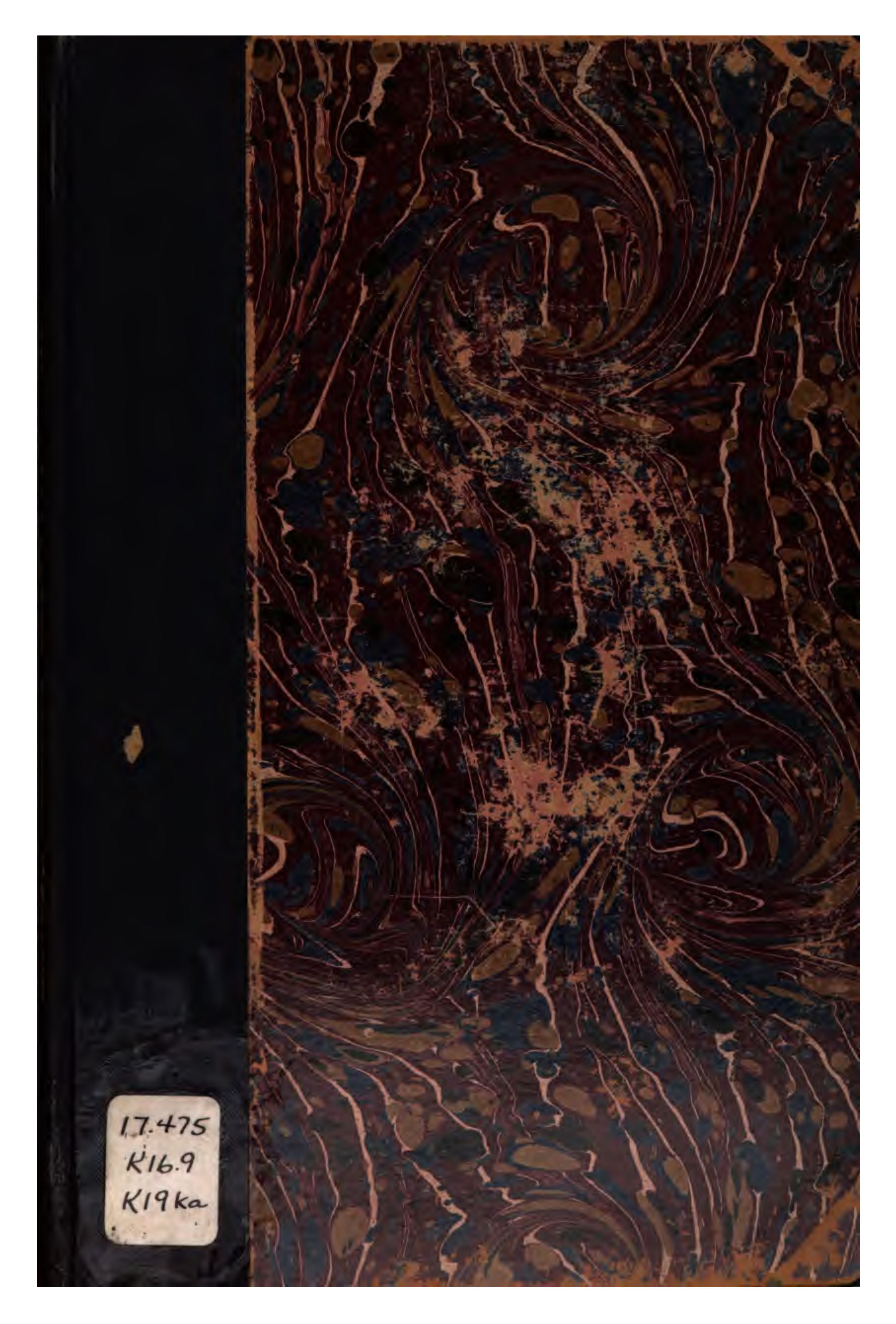
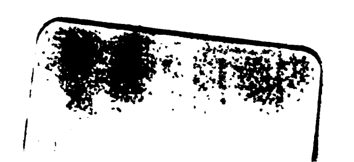

Google


17.475
K16.9
K19ka


Philos—
Relig
8197


SIGILLVM ACADEMIAE HARVARDIANAE IN NOV ANG
CHRISTO ET ECCLESIAE
VE RI TAS



Hefte zur „Christlichen Welt“ Nr. 30

Kants Bedeutung für den Protestantismus

Von

Dr. Katzer,
Pastor primarius zu Löbau in Sachsen



Leipzig
Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck)
1897

1. Als die deutsche Aufklärung die christliche Religion in die Gefahr der Verflachung und Verflüchtigung gebracht hatte, schrieb Kant sein kritisches System. Er hat damit nicht nur für die Philosophie eine neue Grundlage geschaffen, sondern auch dem christlichen Glauben einen großen Dienst erwiesen. Inhaltvoll und gedankentief, wenn auch zuweilen nicht ohne Dunkelheit und Schwankung im Ausdruck, ist die Sprache, die er zu seinem Zeitalter redet. Deshalb hat er die kritische Sonde angelegt, „um dem Glauben Platz zu machen.“ So sagt er selbst in der Vorrede zur zweiten Auflage der reinen Vernunftkritik.[1])

„Alles Interesse meiner Vernunft,“ heißt es weiter in der transzendentalen Methodenlehre desselben Buchs, „(das transzendentale sowohl als das spekulative) vereinigt sich in folgenden drei Fragen: 1. Was kann ich wissen? 2. Was soll ich thun? 3. Was darf ich hoffen?“ Ein Brief an Stäudlin in Göttingen vom 4. März 1793 fügt dem noch hinzu: „welchen zuletzt die vierte Frage folgen sollte: Was ist der Mensch? (Anthropologie, über die ich schon seit zwanzig Jahren jährlich ein Kollegium gelesen habe).“ Unmittelbar an diese Bemerkung anschließend fährt Kant dann fort:

Mit beikommender Schrift, Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, habe ich die dritte Abteilung meines Plans zu vollführen gesucht, in welcher Arbeit mich Gewissenhaftigkeit und wahre Hochachtung für die christliche Religion, dabei aber auch der Grundsatz einer geziemenden Freimütigkeit geleitet hat.[2])

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft, Vorrede, S. 26, Reclamsche Ausgabe. Auch die weitern Zitate beziehen sich auf diese Reclamsche Kantausgabe, so weit sie erschienen ist, im übrigen, mit H bezeichnet, auf die Ausgabe von Hartenstein (1867/68). R. V. = Kritik der reinen Vernunft, P. V. = Kritik der praktischen Vernunft, U = Kritik der Urteilskraft, Rel. = Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, F. = Streit der Fakultäten.

[2]) H VIII, 791. — Vergleiche dazu Pünjer, Geschichte der Religionsphilosophie II, 49, 78.

Kants Philosophie geht auf Weisheit, die die Idee von der notwendigen Einheit aller möglichen Zwecke ist.[1]) Als höchster Zweck aber gilt ihm die Beförderung der moralischen Bestimmung des Menschen.[2]) Ihm führt in der Verbindung der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft die letztere das Primat.[3]) Sie allein vermag dem religiösen Glauben eine hinreichende Stütze zu gewähren. Weder der von metaphysischer Spekulation unternommene ontologische, noch der physiko-theologische Beweis können den Gottesglauben begründen und damit die Philosophie zum Abschluß bringen. Nur das moralische Argnment führt bis zu dem persönlichen Gott und zeigt als Endziel der Welt das Reich Gottes auf. Die gesamte Philosophie Kants ist somit in letzter Linie auf das religiöse Interesse gerichtet. Zuweilen wird ihr zwar von theologischer Seite der Vorwurf gemacht, daß sie bei ihrer Auffassung der Religion fast ausschließlich das moralische Moment betone. Doch dieser Tadel entspringt einesteils aus einer unzureichenden Kenntnis des Kantischen Systems und der Kantischen Persönlichkeit, anderteils aus einem einseitigen Begriff der Religion. Diese ist, soweit sie eine christliche genannt werden darf, weder vorwiegend mystischer, das Geheimnisvolle suchender Natur, noch ausschließlich rational-supranaturalistisch, sondern in ihr wächst das Transzendente allein aus dem Moralischen in gesunder und klarer Weise hervor. Das ist vor allem aus den Aussprüchen Jesu auf das deutlichste zu erkennen und soll im Verlaufe der weitern Darstellung über jeden Zweifel erhoben werden.

2. Darum aber, weil die Philosophie Kants das religiöse Interesse zu ihrem Ausgangs- und Zielpunkt hat, mußte sie bald einen entschiednen **Einfluß auf die Theologie** gewinnen. Dorner in seiner Geschichte der protestantischen Theologie, Rosenkranz und Flügge[4]) haben sich ausführlich hierüber verbreitet. Auch die katholische Gottesgelahrtheit konnte sich dem Einflusse

---

[1]) R. V. 384.

[2]) Kantstudien I, 418. Hrsg. Vaihinger, 1897.

[3]) P. V. 146. — Außerdem deckt sich Kants persönliches Bekenntnis in Bezug auf seine Stellung zur Religion vollkommen mit seinem philosophischen. Vergl. Kantstudien I, 10, 24, 40, 393, 407—412, 415.

[4]) Rosenkranz, Geschichte der Kantischen Philosophie, S. 323 ff., 366 ff. — Flügge, Versuch einer historisch-kritischen Darstellung des bisherigen Einflusses der Kantischen Philosophie auf alle Zweige der wissenschaftlichen und praktischen Theologie, 1796. 1798.

des Königsberger Denkers nicht entziehen. Seine Schriften wurden heimlich in die Klosterzellen der Mönche eingeschmuggelt und dort eifrig gelesen. Römisch-katholische Professoren wie Dorsch in Mainz, Peutinger in Augsburg, Reuß in Würzburg beschäftigten sich mit ihnen. Der Letztgenannte schrieb einen Aufsatz über die Frage: „Soll man auf katholischen Universitäten Kants Philosophie erklären?" Doch der ganze Charakter derselben ist der katholischen Auffassung so fremd und entgegengesetzt, daß Kants Geist bald wieder aus dem Zauberkreise der alleinseligmachenden Kirche vertrieben wurde. Einer seiner wütendsten Gegner in ihrem Bereiche war Stattler, der einen zweibändigen Antikant verfaßte. In neuerer Zeit richten sich namentlich die „Stimmen aus Maria Laach" gegen die kritische Philosophie. Die päpstliche Encyklika vom 4. August 1879 empfahl dagegen das Studium des Thomas von Aquino, des Doctor angelicus. Wie manches Verdienst unparteiische Beurteilung diesem auch beimessen mag, doch zwingt er die Wissenschaft unter das Dogma und bietet eben dadurch den hierarchischen Gelüsten des Papsttums willkommne Stützen.[1]) Ihm ist die Philosophie nur die Magd der Theologie.

Im geraden Gegensatz dazu heißt es bei Kant:

Der theologischen Fakultät kann man allenfalls den stolzen Anspruch, daß die philosophische ihre Magd sei, einräumen (wobei doch noch immer die Frage bleibt, ob diese ihrer gnädigen Frau die Fackel voranträgt oder die Schleppe nachträgt); wenn man sie nur nicht verjagt oder ihr den Mund zubindet, denn eben diese Anspruchslosigkeit, bloß frei zu sein, aber auch frei zu lassen, bloß die Wahrheit zum Vorteil jeder Wissenschaft auszumitteln und sie zum beliebigen Gebrauch der obern Fakultäten hinzustellen, muß sie der Regierung selbst als unverdächtig, ja als unentbehrlich empfehlen.[2])

Wenn sie auch die untere Fakultät heißt, hat sie doch den Vorzug der Freiheit. Mit solchen Anschauungen und Aussprüchen konnte sich nur die protestantische Theologie befreunden.

Der eigentliche Vermittler zwischen der Kantischen Philosophie und der Theologie hier ist Tieftrunk. Bald bildete sich eine

---

[1]) Vergl. Eucken und Frohschammer über die Philosophie des Thomas von Aquino.

[2]) Kant, Streit der Fakultäten, 43.

konservative und eine mehr links stehende Kantische Schule auf protestantischem Gebiete. Dazu kamen mancherlei Umbildungsversuche, und auch die Gegner fehlten nicht.[1]) Niemals aber bis in die Gegenwart hat die Philosophie Kants aufgehört, protestantischen Theologen zum Leitstern zu dienen. In naher Beziehung zu ihr steht Schleiermacher in manchen Punkten seines theologischen Denkens, und noch heute giebt es eine neukantische Richtung unter den protestantischen Dogmatikern, deren hervorragendsten einer Lipsius war. Die Ritschlsche Schule aber ist trotz Lotze durch den Kantianismus hindurch gegangen. Von ihren Vertretern darf hauptsächlich Herrmann in Marburg als Kantianer gelten. Gewiß ist daher die Anmerkung Dorners nicht unberechtigt, daß keine Philosophie so nachhaltig auf alle Zweige der Theologie gewirkt habe wie die Kantische.[2]) Wird also päpstlicherseits Thomas von Aquino als Philosoph des Katholizismus gerühmt und sogar offiziell empfohlen, so sind die Spuren Kants in der Geschichte der protestantischen Theologie deutlich genug, um seiner Philosophie eine besondre Bedeutung für diese beizumessen.

3. Beide, Protestantismus und Kantianismus, zeigen eine nicht zu verkennende innere Wahlverwandtschaft. Der eine wie der andre gehen nach ihrer religiösen Seite von dem Ethischen aus. Die Reformation war nicht zuerst und nicht vorwiegend eine Auflehnung des Intellekts gegen die bestehende Kirchenlehre, sondern eine Reaktion des Gewissens gegen täuschende Heilsmittel und äußerliches Scheinwerk. „Nicht auf theoretischem, sondern auf praktischem Wege gelangte Luther und gelangten die Reformatoren überhaupt zu den leitenden Grundsätzen ihres religiösen Fühlens, Denkens und Handelns.“ [3]) Sie war eine „Rückkehr vom Gewissenszwang zur Gewissensfreiheit, von dem Autoritätsglauben im schlechten zum Autoritätsglauben im guten Sinne, von der Dienstbarkeit und Unmündigkeit einer kirchlichen Volksmasse zur Freiheit der Kinder Gottes.“ [4])

Der ursprüngliche Protestantismus ging von dem Lebens-

---

[1]) Vgl. Rosenkranz und Flügge.

[2]) Dorner, Geschichte der protestantischen Theologie.

[3]) Hagenbach, Zur Beantwortung der Frage über das Prinzip des Protestantismus 21, 22.

[4]) Hagenbach a. a. O.

faktum eines mit Gott im Glauben versöhnten Herzens aus.[1]) Die ganze große Bewegung, der er entsprang, war nichts andres als ein Suchen nach dem rechten Weg zum Heil. Ein vorwiegend praktisches Bedürfnis macht in ihm sich geltend gegenüber dem äußerlichen, beengenden und friedlos lassenden Kirchentum.[2]) So ist die eine Seite in ihm die Durchdringung der zum Verbalismus und Zeremoniendienst gewordnen christlichen Religion mit moralischem Inhalt, wie es Jesus dem öde gewordnen Judaismus gegenüber verlangt.

Nichts mehr erstrebt Kant in seiner Kritik der praktischen Vernunft und in seiner Religionslehre. Das Religiöse ist ihm nichtig und leer ohne die moralische Gesinnung. Nur sie macht den Menschen zum Menschen und die Religion zur Religion:

Pflicht, du erhabner großer Name, der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst, doch auch nichts droheſt, was natürliche Abneigung im Gemüte erregte und schreckte, um den Willen zu bewegen, sondern bloß ein Gesetz aufstellst, das von selbst im Gemüte Eingang findet, und durch sich selbst wider Willen Verehrung (wenn gleich nicht immer Befolgung) erwirbt, vor dem alle Neigungen verstummen, wenn sie gleich im Geheimen ihm entgegenwirken, welches ist der deiner würdige Ursprung, und wo findet man die Wurzel deiner edeln Abkunft, die alle Verwandtschaft mit Neigungen stolz ausschlägt, und von welcher Wurzel abzustammen die unnachläßliche Bedingung desjenigen Werts ist, den sich Menschen allein selbst geben können.[3])

Dieser Satz bekundet Kants tiefethische Anschauungsweise zusammen mit dem andern:

Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmender Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: der gestirnte Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir . . . Der erstere Anblick einer zahllosen Welten-

---

[1]) Kahnis, Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus, 50.

[2]) Harnack, Dogmengeschichte III, 580, 694. Lommatzsch, Luthers Lehre vom ethisch-religiösen Standpunkt aus, 366.

[3]) Kant, P. V., 105.

menge vernichtet gleichsam meine Wichtigkeit als eines tierischen Geschöpfs, das die Materie, daraus es ward, dem Planeten (einem bloßen Punkt im Weltall) wieder zurückgeben muß, nachdem es eine kurze Zeit (man weiß nicht wie) mit Lebenskraft versehen gewesen. Der zweite erhebt dagegen meinen Wert als einer Intelligenz unendlich durch meine Persönlichkeit, in der das moralische Gesetz mir ein von der Tierheit und selbst von der ganzen Sinnenwelt unabhängiges Leben offenbart.[1])

Nur das verleiht dem Menschen seine Würde, daß er dem moralischen Gesetze gehorcht. Nichts in der Welt ist gut, als allein der gute Wille. Wie Luther es für geraten hielt, nichts zu thun wider das Gewissen, und aus diesem Gottesklang im Menschen heraus sein „Ich kann nicht anders" den Reichsständen zurief, so hielt es auch Kant für das Notwendigste, dieser heiligen Stimme in dem Innern jedes Menschen zu gehorchen und nichts wider ihre Mahnungen und Warnungen zu thun.

4. Der Protestantismus hat aber auch eine rational-kritische Seite, die, so oft man auch in Verkennung des protestantischen Wesens sie zu ignoriren und sogar zu bekämpfen bemüht gewesen ist, immer wieder hindurchscheint dort, wo protestantischer Geist auf den Plan tritt. Luther wollte nur das gelten lassen, was der heilige Vater bewähren könne mit der Schrift oder durch die Vernunft. Er forderte zu Worms klare, helle Gründe und verwarf unter anderm die Transsubstantiationslehre als sine scriptura et ratione. Wenn er auch die Vernunft nicht allezeit mit schmeichelhaften Namen belegte, so hat er dabei doch nur die von der Sünde verdorbne im Sinne, und wenn er das auch nicht ausdrücklich sagte, so würde es doch aus seinem gesamten reformatorischen Verfahren unzweifelhaft hervorleuchten, das ohne Wissenschaft und verstandesmäßige Erkenntnis nicht bestehen konnte.[2])

Daß ebenso Kants System eine rational-kritische Grundlage hat, braucht kaum gesagt zu werden. Er vergleicht sich selbst dem Kopernikus in Bezug auf seine philosophische Arbeit. Die Kräfte der menschlichen Vernunft wollte er ausmessen, um ihrer Thätigkeit den rechten Erfolg zu sichern. Er kämpft gegen Skeptizismus und Dogmatismus, um wahre Wissenschaft zu Ehren

---

[1]) Kant, P. V., 193.
[2]) Köstlin, Luthers Theologie I, 239, 242, 386, 387. II, 187.

zu bringen.[1]) So stimmen auch hierin Luther und Kant zusammen. Sie sind einander überhaupt in vielfacher Beziehung kongenial, eine Thatsache, die öfters auch schon von theologischer Seite, unter anderm von Stahl in seinem Buche über Die Union hervorgehoben worden ist.[2]) Freilich, wenn von besondern Beziehungen zwischen Luther oder dem lutherischen Protestantismus und Kant die Rede ist, so kann dies nicht heißen, daß Kant und der Protestantismns Satz für Satz übereinstimmen und alles Kantische zugleich protestantisch sei, und umgekehrt, oder daß an Kants Aufstellungen nicht mancherlei Mängel und Unvollkommenheiten zu entdecken seien. Für den Protestantismus ist Niemand unfehlbar, auch Luther nicht. Vielmehr kann es nur den Sinn haben, daß die Grundanschauungen Beider in inniger Verwandtschaft stehen und von dem Grundriß des Kantischen Systems aus überraschende Vergleichungspunkte und mancherlei Gedankenmaterial für das Verständnis und den Ausbau des Protestantismus sich finden lassen. Wieviel auch sonst über Dunkelheiten und Schwankungen bei Kant geklagt werden mag, und zuweilen nicht mit Unrecht, hier ist doch alles ziemlich klar und naheliegend. Erschwert dürfte eine Durchführung des gegenseitigen Verwandtschaftsnachweises nur erscheinen, wenn der Begriff „Protestantismus" als streitig anzusehen wäre. Er ist verschieden bestimmt worden und wird noch verschieden bestimmt. Ganz allgemein ausgedrückt besteht, wie Hagenbach treffend bemerkt, der Protestantismus in der Wiederherstellung und Erneuerung des ein für allemal gegebnen christlichen Prinzips.[3]) Er ist nicht so sehr ein von Anfang an abgeschlossenes und fertiges System, sondern ein unablässiges Streben und Ringen nach lebendiger Erfassung der von Christo stammenden Wahrheit, nicht in erster Reihe für die Erkenntnis, sondern für das Leben, ein stetes Trachten nach Gemeinschaft mit dem persönlichen Gott durch die Person Christi, des Heilsvermittlers, in der Gewißheit der durch diesen geschehenen Welterlösung, also nicht Theorie, sondern vorwiegend Praxis. Deshalb auch, weil er Leben ist, umfaßt er Erkennen, Fühlen und Wollen zugleich, aber ohne Spaltung dieser Funktionen. Im Mittelpunkt bleibt immer die Herzensstellung zu Gott in Christo. So hat der Protestantismus, im Grunde genommen, nur ein einziges Prinzip (gewöhnlich

[1]) Kantstudien I, 13. 21. R. V. 16. 17.
[2]) Stahl, Die lutherische Kirche und die Union, 15.
[3]) Hagenbach a. a. O., 9.

Materialprinzip genannt), das des Glaubens. Führt man daneben noch ein Formalprinzip auf, die heilige Schrift, und ein Sozialprinzip, sofern das evangelische Christentum so gut wie das römisch-katholische Gemeinschaft bildend ist, so mag das geschehen. Nur ist hierbei zu merken, daß es mißlich erscheint, eine Mehrheit von Prinzipien anzunehmen, weil damit leicht die Einheit gefährdet wird, das sogenannte Formalprinzip nur die Hauptquelle angiebt, woraus der Glaube schöpft, demnach aber wegen Zusammenhangs mit dem Glaubensprinzip nicht noch als ein besondres aufzuführen ist, und das Sozialprinzip, das man auch Kirchenprinzip genannt hat, nicht ein eigentümliches Merkmal des Protestantismus nennt, sondern ein allgemein religiöses, insofern jede Religion Gemeinschaft bildend sich erweist.[1]) Weitere

[1]) Ausführliches hierüber in J. A. Dorner, Das Prinzip unsrer Kirche nach dem innern Verhältnis der materialen und formalen Seite desselben zu einander (1841); Studien und Kritiken XXIV (1851) Heft 2; Schenkel, Das Prinzip des Protestantismus (1852); Hagenbach, Zur Beantwortung der Frage über das Prinzip des Protestantismus (Studien und Kritiken, 1854); Kahnis, Ueber die Prinzipien des Protestantismus (1865); J. Müller, Betrachtungen über das Prinzip der evangelischen Kirche nach seiner formalen Seite (Dogmatische Abhandlungen, 1870); A. Resch, Das Formalprinzip des Protestantismus (1876); A. Ritschl, Ueber die beiden Prinzipien des Protestantismus (Brieger, Zeitschrift für Kirchengeschichte, 1876, Heft 3); Rud. Rüetschi, Welches ist das Prinzip des evangelischen Protestantismus? (1879); W. Ph. Müller, Die Prinzipien des Protestantismus (1883); Kölling, Die Einheit zwischen dem Formal- und Materialprinzip der Reformation (Evangelische Kirchenzeitung 1893, Nr. 45 ff.); C. Stange, A. Ritschls Urteil über die beiden Prinzipien des Protestantismus (Theologische Studien und Kritiken 1891, Heft 3). — Die Ausdrücke „formales und materiales Prinzip" werden von C. Beck auf den Kantianismus des achtzehnten Jahrhunderts zurückgeführt, diese Ableitung aber von Ritschl bestritten. Während Theologen wie Hagenbach, Kahnis u. a. statt einer Zweiheit sogar eine Dreiheit der protestantischen Prinzipien aufstellen, suchen Dorner, Kölling, Schenkel die beiden Prinzipien auf eine Einheit zurückzuführen. Dorner findet „die Doppelformel nicht vollkommen befriedigend," lobt die Rothesche Formel: „Die spezifische Eigentümlichkeit der christlichen Frömmigkeit als evangelisch-kirchliche steht darin, daß sie ihren Ursprung und ihre Quelle wesentlich hat aus und in der dem sündigen Menschen allein durch den Glauben an Christum als den Versöhner der Sünde, wie er selbst ihn aus der heiligen Schrift auf authentische Weise persönlich kennen gelernt hat, aus reiner und freier göttlicher Gnade zu teil werdenden Rechtfertigung vor Gott" und will die beiden Prinzipien als christliche Subjektivität und Objektivität verstanden wissen. — Schenkel stellt ein theantropologisches Prinzip auf: „Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottessohn zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott." Kölling nennt Christum das Prinzip des Protestantismus.

charakteristische Kennzeichen des Protestantismus, die aus seinem Materialprinzip erwachsen, werden sich aus der folgenden Darstellung ergeben.

5. Wenn nun aber der Protestantismus den Glauben zu seiner Grundlage macht, so ist doch in der evangelischen Kirche, so verwunderlich das erscheinen mag, der Begriff des Glaubens sehr verschieden aufgefaßt worden. Je nach der Antwort in dieser Frage muß auch die Ansicht über das Wesen des Protestantismus sich wandeln. Hier ist der Kardinalpunkt, dessen rechtes Verständnis und dessen klare Beleuchtung darüber entscheidet, ob einer noch protestantisch ist oder nicht, ob katholisirende oder sektenartige Einflüsse irgendwie innerhalb der evangelischen Kirche sich geltend machen.

Luther faßte den Glauben als positives Hinkehren des Menschen zu Gott, als Willenshingabe an den Vater im Himmel. Er nannte ihn ein vertrauensvolles Ergreifen der göttlichen Gnade, ganz allgemein genommen die Richtung auf das Unsichtbare, und erkannte in dem Glauben das Prinzip des neuen Verhaltens des bekehrten Christen.[1]) Doch nicht beständig ist er bei solcher reinen Auffassung geblieben. Da und dort spielt bei der Entwicklung seines Lehrbegriffs die Fides historica herein und zeigt sich ein Drängen auf Erkenntnis, das den Glauben als Herzenssache zu beeinträchtigen drohte.[2]) Noch mehr betonte Melanchthon den Autoritätsglauben, das Fürwahrhalten der reinen Lehre nnd nahm die Kirche als eine Art von Schule. Allmählich setzte der Protestantismus, wie Kahnis sagt, „das Lebensfaktum in Lehre um und wurde so Doktrinalismus.“[3]) Die Doctrina Lutheri gewann bei den Epigonen nur zu bald die Oberhand. Die Orthodoxie betonte in dem von ihr aufgestellten Glaubensbegriff die Ueberzeugung des Verstandes vor der Hingabe des Herzens. Die Fides quae creditur trat an die Stelle der sonst geltenden Fiducia, und noch bis auf die neuste Zeit dauern diese Schwankungen in der Bestimmung dessen, was christlicher Glaube nach protestantischem Verständnis sei, unter den verschiednen theologischen Richtungen fort. Die „reine Lehre“ und der Assensus sind noch nicht an ihren rechten Platz gestellt.

---

[1]) Köstlin, a. a. O., 72. 132. 233. 366. II, 76. 435. 440.

[2]) Köstlin, a. a. O., II, 241. 246. 438.

[3]) Kahnis, Zeugnis von den Grundwahrheiten des Protestantismus, 50.

Kant vermöchte hierzu zu helfen. Er definirt den Glauben „als die moralische Denkungsart im Fürwahrhalten desjenigen, was für dir theoretische Erkenntnis unzugänglich ist.“ [1]) Glaube ist ihm in seiner reinsten Bedeutung moralische Gewißheit oder, wie er auch sagt: „Das Vertranen zur Erreichung der moralischen Absicht.“ [2]) Er ist niemals bloße Theorie, sondern stets aufs Thun gerichtet, „die Ueberzeugung, daß allein ein moralischer Lebenswandel vor Gott wohlgefällig machen kann und allem Hoffen auf Gnade vorhergehen muß.“ In der Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft nennt er ihn „den lebendigen Glauben an das Urbild der Gott wohlgefälligen Menschheit,“ der zur Triebfeder der Moralität dient. [3]) Er ist also ein praktischer und scharf zu unterscheiden von dem historischen Glauben, der sich nur auf die äußerlichen Ereignisse der Geschichte bezieht und auf das Statutarische in der Religion, auch „Kirchenglaube“ genannt. Der wahrhaft christlich-religiöse Glaube ist Glaube an den Christus in uns, als das Urbild der sittlichen Gesinnung. [4])

Er wird herausgeboren aus der Moralität. Der Mensch fühlt in sich das moralische Gesetz als Imperativ, weil sein Wille nicht allein und nicht unbedingt von diesem Gesetze bestimmt wird. Er vermag nicht dem in seiner Vernunft enthaltenen Urbilde der Sittlichkeit vollkommen zu entsprechen. Er kann nicht heilig sein, sondern nur tugendhaft, muß streiten wider die Neigungen der Leidenschaften, sein moralischer Zustand ist „moralische Gesinnung im Kampf.“ Gleichwohl drängt sich ihm unerbittlich die Nötigung auf, gut zu sein, und so führt die Moralität zu dem Glauben an eine sittliche Weltordnung und an einen persönlichen Gott, da nur von einem höchsten Wesen als Person eine solche Weltordnung gegeben sein und durchgesetzt werden kann. [5]) Der kategorische Imperativ ist zwar nur formal. Er lautet:

Handle so, als ob deine Maxime zugleich zum allgemeinen Gesetze aller vernünftigen Wesen dienen sollte. [6])

---

[1]) Kant, U., 373.
[2]) Kant, U., 374. K. V. 626. Rel. 124. 126. F. 64.
[3]) Kant, Rel., 127.
[4]) Kant, Rel. 61—63.
[5]) Cohen, Kants Begründung der Ethik, 191.
[6]) Jahrbb. für prot. Theol. 1878, 490 ff.

Doch gerade deswegen wird er fähig, jeden wahrhaft ethischen Inhalt in sich aufzunehmen und zugleich zum Kriterium bei der Prüfung dessen gebraucht zu werden, was als ethisch gelten darf.

Dadurch aber, daß der Mensch ein moralisches Wesen ist, ist er der letzte Zweck, der Endzweck der Natur:

Nur im Menschen, als dem Subjekte der Moralität, ist die unbedingte Gesetzgebung in Ansehung der Zwecke anzutreffen, die ihn allein fähig macht, ein Endzweck zu sein, dem die ganze Natur teleologisch untergeordnet ist.[1])

Das moralische Gesetz in ihm als ein nicht weiter zu erklärendes Faktum der Vernunft aber weist ihn auf ein Reich der Zwecke, das höchste Gut, das er zu befördern verpflichtet ist:

Dieses Reich der Zwecke ist eine systematische Verbindung von vernünftigen Wesen durch gemeinschaftliche objektive Gesetze, d. i. ein Reich, das, weil diese Gesetze eben die Beziehung dieser Wesen auf einander, als Zweck und Mittel, zur Absicht haben, ein Reich der Zwecke (freilich nur im Ideal) heißen kann.[2])

Die ganze Natur muß zu diesem Reiche zusammenstimmen Die Menschen selbst und allein können weder diese Zusammenstimmung bewirken noch überhaupt ein solches Reich der Zwecke gründen, sondern dazu bedarf es eines höhern göttlichen Beistandes und des Glaubens an ein höchstes Wesen, das der Urheber und Beförderer dieses Reichs ist.[3]) Der echte religiöse Glaube also, der nur ein moralischer sein kann, entsteht durch das Faktum des moralischen Gesetzes in der menschlichen

---

[1]) Jahrbb. für prot. Theol., a. a. O. 485.

[2]) Jahrbb. für prot. Theol., a. a. O. 509.

[3]) Katzer, Kants Lehre von der Kirche. Jahrbb. für protestant. Theologie, XII, 37 ff. — In Bezug auf Kants Bestimmung des höchsten Gutes ist Streit. Jedenfalls ist zuzugeben, daß Kant durch die Einführung der Glückseligkeit in den Begriff des höchsten Gottes (Harmonie zwischen Glückseligkeit und Sittlichkeit) ein eudämonistisches Element herzubringt und dadurch Inkonsequenzen in seinem Begriff des höchsten Guts entstehn. Doch finden sich bei ihm auch Sätze, die mit den obigen Ausführungen übereinstimmen, und ganz gewiß läßt sich von der Grundlage des Kantischen Systems aus die Anschauung, daß das höchste Gut das vollkommne Reich der Zwecke sei, wo alle moralischen Wünsche und Bestrebungen ihr Ziel und ihre Erledigung finden, als eine Kantische rechtfertigen, wodurch sein System von den sonst drohenden Widersprüchen befreit wird Vgl. hierzu Jahrbb. für protest. Theologie XII, 31.

Vernunft. Damit aber ist nicht, wie oft namentlich von theologischer Seite behauptet wird, die Religion zu einem bloßen Mittel oder zu einem Hilfsbegriff für die Moral gemacht, sondern, recht verstanden, bildet sie nach dem Kantischen System die Krone aller psychischen Funktionen, den Alles zusammenfassenden Abschluß einer harmonischen Weltanschauung. — Vermöge des seiner Vernunft innewohnenden Einheitstriebes wird der Mensch unwillkürlich und unausweichlich gedrängt, nachdem Wissenschaft und Moral sich als nicht zureichend erwiesen haben, das Problem der Welteinheit zu lösen, den geforderten Zusammenklang des gesamten Lebens in dem religiösen (praktischen) Glauben zu suchen, der alle Probleme löst.[1])

Auf diese Weise bestimmt die Kantische Religionsphilosophie nicht nur den von dem Protestantismus als sein Materialprinzip in den Vordergrund gestellten Glauben als den moralisch-religiösen, vollkommen dem Christentum in dem Sinne Jesu entsprechend, sondern leitet auch zur psychologischen Eruirung des Glaubens an als einer notwendigen seelischen Funktion, die aus dem nicht weiter zu erklärenden thatsächlichen moralischen Bewußtsein des Menschen erwächst nud den Einheitstrieb der Vernunft zur allseitigen, innern Befriedigung bringt. Damit ist die Religion überhaupt gegen jeden Angriff gesichert und dem protestantischen Glaubensbegriff jede Einmischung der Fides, quae creditur, oder, wie Kant auch sagt, der Fides imperata oder gar servilis, des toten Autoritäts- und äußerlichen Geschichtsglaubens, fern gehalten.[2])

6. In naher Beziehung zu diesem reinen Religions- und Glaubensbegriff steht die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens. Luther leugnet sie in Rücksicht auf die Fähigkeit zum Guten. Nach dem Sündenfall ist der Mensch nur frei hinsichtlich des Bösen; in geistlichen Dingen und vor allem in der Umkehr zu Gott, in der Wiedergeburt, nennt er ihn mere passivum. Dieses folgt ihm schon aus dem allgemeinen Verhältnis des Menschen zu Gott, rein philosophisch angesehn. Der Mensch ist ein „Reittier," abhängig von dem, der seiner sich bemächtigt, gänzlich unvermögend, zu seiner Seligkeit irgend

---

[1]) Jahrbb. für prot. Theol. XV, 15.

[2]) Ueber die Bedeutung des Geschichtlichen in der Kantischen Philosophie weiter unten.

etwas beizutragen. Er hat nur ein servum arbitrium und ist nichts ohne die göttliche Gnade.[1])

Kants Philosophie führt, so auffällig das bei oberflächlicher Betrachtung sein mag, zu dem gleichen Resultate. Sie lehrt eine doppelte Freiheit des Menschen, eine transzendentale (oder kosmologische) und eine moralische (oder praktische). Die transzendentale Freiheit ist das Vermögen, einen Zustand von selbst anzufangen.

Die Vernunft schafft sich (um die absolute Totalität der Bedingungen im Kausalverhältnisse zu gewinnen) die Idee von einer Spontanzität, die von selbst anheben könne zu handeln, ohne daß eine andre Ursache vorangeschickt werden dürfe, sie wiederum nach dem Gesetze der Kausalverknüpfung zur Handlung zu bestimmen.[2])

Diese reine Spontanietät liegt ganz außerhalb der Reihe der Sinnenwelt, sie ist im letzten Grunde die freie Ursache der Welt, das notwendige Wesen, daraus alles seinen Ursprung hat, Ens extramundanum, das durch sich selbst und nicht durch irgend etwas Andres bestimmt ist.[3]) Die Kausalität dieses Wesens läßt sich nun nach zwei verschiednen Gesichtspunkten betrachten, nämlich einmal als „intelligibel nach ihrer Handlung," wobei sie ganz außerhalb des Mechanismus der Sinnenwelt gedacht ist, das andre mal als „sensibel nach den Wirkungen," insofern diese freie Ursache der Welt hineinwirkt in die sensible Welt.

Der Mensch hat als vernünftiges Wesen teil an dieser transzendentalen Freiheit, er besitzt die Fähigkeit, frei zu handeln, „ohne in der Kette der Naturursachen durch äußere oder innere, aber der Zeit nach doch vorhergehende Gründe dynamisch bestimmt zu sein, und hat so positiv ein Vermögen eine Reihe von Begebenheiten von selbst anzufangen."[4]) Ohnedem wäre er als moralisch (autonom) handelndes Wesen überhaupt nicht zu denken. Nur vermöge der transzendentalen Freiheit hat er „Freiheit im praktischen Verstande," d. h. die Fähigkeit, unabhängig von den Trieben der Sinnlichkeit zu handeln. Solche Freiheit ist in ihrem Grunde zwar ein Geheimnis, aber als

---

[1]) Köstlin, a. a. O. I, 344. 283. 382. 380. II, 40. 362.
[2]) Kant, R. V., 429.
[3]) Kant, R. V., 446. 447. Jahrbb. für prot. Theol. IV, 487 f.
[4]) Kant, R. V., 442.

Thatsache eben durch das moralische Gesetz der Vernunft erkennbar und macht den Menschen zur Person.

Aber, obschon er als (moralische) Persönlichkeit die Eigenschaft besitzt, frei von den Triebfedern der Sinnlichkeit zu handeln, ist sein Handeln doch niemals ohne jedes bestimmende Gesetz:

Ihn als ein frei handelndes Wesen (und doch von dem einem solchen angemessenen Gesetze (dem moralischen) entbunden denken, wäre soviel, als eine ohne alle Gesetze wirkende Ursache denken.[1])

Der Mensch ist niemals undeterminirt. „Unter einer Herrschaft muß er immer stehn." Entweder er wird bestimmt durch die Sinnlichkeit oder durch das moralische Gesetz.[2]) Zwei Welten gehört er an, dieser sichtbaren, der Welt der Erfahrung oder der Sinne, in der alles nach mechanischen (Natur-) Gesetzen bestimmt ist, und der unsichtbaren, „intelligibeln," der Welt der Noumenen, und so besteht seine Freiheit nicht in gänzlicher Bestimmungslosigkeit, das wäre Zufälligkeit, sondern in der Möglichkeit, entweder von der Sinnen- oder von der moralischen Welt aus determinirt zu werden.[3]) Er hat einen empirischen und einen intelligibeln Charakter, Charakter verstanden als das besondre Gesetz einer Kausalität, und der empirische Charakter ist die Erscheinung des intelligibeln, der selbst unter keiner Bedingung der Sinnlichkeit steht.

Das nun, „was allein eine Welt zum Gegenstande des göttlichen Ratschlusses und zum Zweck der Schöpfung machen kann, ist die Menschheit in ihrer moralischen ganzen Vollkommenheit."[4]) Diese müssen wir denken als herbeigeführt durch „besondre Veranstaltungen eines höhern moralischen Wesens."

Es giebt eine, menschlichen Augen unbemerkte, aber beständig fortgehende Bearbeitung des guten Prinzips, sich im menschlichen Geschlecht, als einem gemeinen Wesen nach Tugendgesetzen, eine Macht und ein Reich zu errichten, welches den Sieg über das Böse behauptet und unter seiner Herrschaft der Welt einen ewigen Frieden zusichert.[5])

---

[1]) Kant, Rel., 35.
[2]) Kant, Rel., 52. 87.
[3]) Jahrbb. für prot. Theol. IV, 674, 675.
[4]) Kant, Rel., 102. 105. F., 84. 85.
[5]) Kant, Rel., 132. 133. Weitere Andeutungen hierüber bei der Lehre von der Kirche.

Es giebt demnach nicht sowohl einen Prädeterminismus, der Freiheit und Moralität aufheben würde, sondern einen (moralischen) Determinismus, der darin besteht, daß Gott, das höchste moralische Wesen, beständig aus der Welt der Noumenen hineinwirkt in die Welt der Phänomena, um das Reich moralischer Vollkommenheit herbeizuführen. Damit ist eine tiefere Begründung für die Unfreiheit des menschlichen Willens gegeben, als sie Luther geleistet hat, und zugleich eine religiöse Weltanschauung geboten, die dem protestantischen Standpunkte in Bezug auf die Gewißheit des Heils vollständig entspricht, abgesehen von der Lehre über dessen historische Vermittlung, und die Widersprüche zwischen Freiheit und Determinismus in klarer Weise löst.

7. Daraus ist aber auch leicht ersichtlich, wie falsch es ist, wenn man Kant, wie es oft geschieht, des Pelagianismus oder wenigstens des Semipelagianismus beschuldigt. Diese Bezeichnungen sind überhaupt für die Meisten nichts andres als theologische Schlagworte, um unbequemen Auseinandersetzungen möglichst kurzer Hand zu begegnen. Wie viele Theologen und noch mehr wie viele protestantische Laien mögen sein, die sich von Melanchthonischem Synergismus völlig frei halten? Nirgends mehr als gerade in diesem Punkt kann Kant Klarheit bringen und wirksame Verteidigung unverdächtiger Lehre. Er geht von folgenden Sätzen aus:

> Was der Mensch im moralischen Sinne ist oder werden soll, gut oder böse, dazu muß er sich selbst machen oder gemacht haben. Beides muß eine Wirkung seines freien Willens sein. . . . So nun, wie man ihn durch Erfahrung kennt, ist er von Natur (seiner Gattung nach) böse, und zwar ist das Böse in ihm ein radikales —

d. h. der oberste Grund seiner Maximen ist verderbt, er hat die Triebfedern seiner Vernunft verkehrt, sofern er, statt dem moralischen Gesetze, der Sinnlichkeit gehorcht. Doch das moralische Gesetz, der kategorische Imperativ, gebietet ihm, gut zu sein:

> Das moralische Gesetz gebietet jedermann, und zwar die pünktlichste Befolgung.

Wenn nun aber solches Gebot unbedingt an jeden Menschen ergeht, so muß er, wenn er ein besserer Mensch werden soll, es auch können. Das unmögliche wird die Vernunft dem Menschen nicht gebieten.

Die Aufforderung zum Guten wäre sonst wie ein Spott. Jede Zurechnung wäre hinfällig.

Der subjektive Grund, moralisch gut (oder böse) zu sein, muß immer ein Aktus der Freiheit sein, denn sonst könnte der Gebrauch oder Mißbrauch der Willkür des Menschen in Ansehung des sittlichen Gesetzes ihm nicht zugerechnet werden.

Der Mensch selbst muß Urheber des Guten (oder Bösen), jede sittliche That unsre That sein.

Genus et proavos, et quae non fecimus ipsi, vix ea nostra puto.

Dieses Wort des Dichters gilt. Nur eine freie Handlung bietet hinreichenden Grund der Verantwortlichkeit. Es ist nicht möglich, den Menschen von allem Selbstthun loszusprechen, ohne ihn gänzlich zur Maschine zu machen.[1])

Zweierlei aber ist dabei zu beachten. Einmal: „das sittliche Vermögen muß nach dem Gesetz geschätzt werden, das kategorisch gebietet, also nicht nach der empirischen Kenntnis, die wir von Menschen haben, wie sie sind, sondern nach der rationalen, wie sie der Idee der Menschheit gemäß sein sollen.“ Das andre mal: die Prinzipien der reinen Vernunft in ihrem praktischen Gebrauch sind nicht konstitutiv, sondern regulativ. Der Mensch soll, indem er dem moralischen Gesetze Gehör giebt, so verfahren, „als ob alle Sinnesänderung und -Besserung lediglich von seiner eignen angewandten Bearbeitung abhinge.“ Er darf sich nicht auf „Expiationen, die keine Sinnesänderung voraussetzen,“ verlassen in abergläubischer oder schwärmerischer Weise. Wohl aber darf er hoffen, daß, wenn er nun so verfährt, als ob alles auf ihn ankomme, „die höhere Weisheit seiner wohlgemeinten Bemühung die Vollendung werde angedeihen lassen,“ oder, wie Kant an einer Stelle sagt, „es werde, was nicht in seinem Vermögen ist, durch höhere Mitwirkung ergänzt werden.“ Immer wieder greift hier die Vorstellung des moralischen Determinismus ein. „Wie es freilich möglich ist, daß ein natürlicherweise böser Mensch sich selbst zum guten Menschen mache, das übersteigt alle unsre Begriffe.“ Die Wiedergeburt, die innere Revolution, die in der Umkehr der Triebfedern und deren rechter Ordnung besteht, bleibt unerklärlich.[2]) Das entspricht, alles zusammengefaßt, der Aufforderung Jesu: „Ihr sollt vollkommen

---

[1]) **Kant**, Rel., 32. 53. 19. 20. 24. 31. 33. 41. 42. H. VII., 460.
[2]) **Kant**, H. VII, 208. Rel. 73. 88. 93. 105. 128. 199. F. 75.

sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist“ — Sollen und Können — und der Antwort auf die Frage des Nikodemus: „Wie mag solches (das Wiedergeborenwerden) zugehen?“: „Der Wind bläst, wo er will, und du hörst sein Sausen wohl, aber du weißt nicht, woher er kommt, und wohin er weht.“ Dabei ist noch ganz besonders zu beachten, daß Kant die moralische Anlage des Menschen aus „göttlichen Ursprung“ ableitet. Sie ist wohl etwas Uebersinnliches, aber doch, was das Wesen des Menschen anlangt, nicht Uebernatürliches.[1])

Wird unter Natur (in praktischer Bedeutung) das Vermögen, aus eignen Kräften überhaupt gewisse Zwecke auszurichten, verstanden, so ist Gnade nichts andres als Natur des Menschen, so fern er durch sein eignes inneres aber übersinnliches Prinzip (die Vorstellung seiner Pflicht) zu Handlungen bestimmt wird, welches, weil wir uns es erklären wollen, gleichwohl aber weiter keinen Grund davon wissen, von uns als von der Gottheit in uns gewecter Antrieb zum Guten, dazu wir die Anlage in uns nicht selbst gegründet haben, mithin als Gnade vorgestellt wird.[2])

Die moralische Anlage des Menschen ist sonach ein Geschenk der göttlichen Güte, ihre Bethätigung aber eine Bewährung göttlicher Kraft, die aus der intelligibeln Welt hineinwirkt in die Welt der Phänomena. Dies ist nicht nur der evangelischen Lehre vollkommen gemäß, sondern auch eine klare Beschreibung des psychischen Prozesses, dessen Darstellung Luther und die Reformatoren versäumten, sodaß ihnen in der darauf folgenden dogmatischen Entwicklung ein Dualismus entstand, der das Wesen des Menschen in zwei schwer versöhnbare Teile zerriß und leicht einer magischen Anschauung in dem Prozeß der Wiedergeburt den Eingang eröffnete. Indem Kant energisch die Selbstverantwortlichkeit der menschlichen Persönlichkeit unter dem moralischen Determinismus hervorhob, traf er genau den protestan-

[1]) Kant zählt als Elemente der menschlichen Bestimmung auf: die Anlage für die Tierheit als eines lebenden, für die Menschheit als eines vernünftigen und für die Persönlichkeit als eines der Zurechnung fähigen Wesens auf. Diese letztgenannte Fähigkeit ist die übersinnliche Natur des Menschen. „Natur im allgemeinsten Verstande ist die Existenz der Dinge unter Gesetzen.“ Die sinnliche Natur ist die Existenz unter empirischen, die übersinnliche Natur ist die Existenz unter Gesetzen, die von allen empirischen Bedingungen unabhängig sind. Rel. 24, 25. F. B. 52, 53.

[2]) Kant, F. 60.

tischen Gedanken, der die Triebkraft der Reformation ausmacht, und schnitt zugleich jede Werkheiligkeit und jeden Tugendstolz ab,[1]) die eine Verflachung des protestantischen Glaubensbegriffs und eine Einschränkung der Gnade ohne Verdienst hätten herbeiführen müssen. Der Einzelne gilt in der reformatorischen Kirche kraft des göttlichen (ethischen) Ebenbildes, das er in sich hat. Er zählt nicht nur als Glied der Kirche, sondern als Kind Gottes und hat als solches Bedeutung für die Gemeinschaft und die Gemeinschaft für ihn, wie im weitern Verlauf der Darstellung darzuthun sein wird. Da hat das allgemeine Priestertum seine Wurzeln. Niemand hat das in vollem Verständnis des protestantischen Geistes klarer ausgedrückt und philosophisch überzeugender begründet, als Kant.

8. So wird es auch möglich sein, durch seine Philosophie die Hauptprobleme des Protestantismus ihrer Lösung näher zu bringen. Eine der wesentlichen Fragen in dieser Beziehung, die immer wieder auftaucht bald für sich, bald im Zusammenhange mit andern, ist die über das Verhältnis von Glauben und Wissen. Für sie handelt es sich teils um die Berechtigung der Wissenschaft innerhalb der Kirche, teils um die verschiednen Arten von Gewißheit, die religiöse und die erkenntnismäßige, teils um die Geltung der Metaphysik in der Theologie und Religion. Die römisch-katholische Kirche hat gegenüber der Wissenschaft nicht viel Schwierigkeit. Sie läßt sie nur so weit gelten, vergönnt ihr nur so lange Raum, als sie mit der kirchlichen Dogmatik übereinstimmt. Bezeichnend hierfür ist die Broschüre des Würzburger Professors Schell über den „Katholizismus als Prinzip des Fortschritts,“ in der zwar Freiheit der wissenschaftlichen Bewegung innerhalb der katholischen Kirche angestrebt, aber die Autorität eines unfehlbaren Lehramts immer wieder als die beschränkende Gewalt hingestellt wird, der die Wissenschaft unbedingt verantwortlich ist.[2]) Ganz thomistisch. In der evangelischen Kirche dagegen giebt es keine Infallibilität. Sie muß sich mit der Wissenschaft auseinandersetzen und vermag das

---

[1]) Kant, Rel., 176. „Von der Unmöglichkeit durch seinen Lebenswandel sich jemals vor Gott für gerechtfertigt zu halten, kann sich ein jeder durch seine Vernunft überzeugen, und es gehört zur Religion, sich hiervon zu überzeugen.“

[2]) Schell, Der Katholizismus als Prinzip des Fortschritts. Würzburg 1887. — Vgl. auch Neues Sächsisches Kirchenblatt 1897 Nr. 29.

ohne Kollissionen und ohne Benachteiligung ihrer Würde zu thun, indem sie dem für sie geltenden (moralischen) Glaubensbegriff einen klaren Begriff der Wissenschaft hinzufügt.

Kant kann hier wieder Führer sein. Er beschränkt das Wissen auf die Erfahrung. Nur die Sinnenwelt ist Gegenstand der theoretischen Erkenntnis.

Ohne Anschauung sind die Begriffe leer.[1]) Das Land des Verstandes ist eine Insel und durch die Natur selbst in unveränderliche Grenzen eingeschlossen. ... Der Verstand kann von allen seinen Grundsätzen a priori, ja von allen seinen Begriffen keinen andern als empirischen, niemals aber einen transszendentalen Gebrauch (der sich auf Dinge überhaupt bezieht) machen. ... Daß überall nur ein empirischer Gebrauch des Verstandes stattfinden kann, ersieht man daraus: Zu jedem Begriff wird erstlich die logische Form eines Begriffs (des Denkens) überhaupt und dann zweitens auch die Möglichkeit, ihm einen Gegenstand zu geben, darauf er sich bezieht, erfordert. Ohne diesen letztern hat er keinen Sinn und ist völlig leer an Inhalt, ob er gleich noch immer die logische Form enthalten mag, aus etwanigen Datis einen Begriff zu machen. Nun kann der Gegenstand einem Begriff nicht anders gegeben werden, als in der Anschauung, oder wenn eine reine Anschauung (bloße Form der Sinnlichkeit, vgl. R. V., 49) noch vor dem Gegenstande a priori möglich ist, so kann doch auch diese selbst ihren Gegenstand, mithin die objektive Giltigkeit nur durch die empirische Anschauung bekommen, wovon sie die bloße Form ist.[2])

Wer die Grenzen der theoretischen Erkenntnis über die Sinnenwelt zu erweitern gedächte, ist „der leichten Taube gleich, die, indem sie im freien Fluge die Luft teilt, deren Widerstand sie fühlt, die Vorstellung fassen könnte, daß es ihr im luftleeren Raume noch viel besser gelingen werde.“[3]) Dort aber, an den Grenzen der Erscheinungswelt, wo das theoretische Wissen seine unübersteigbaren Schranken findet, beginnt die Welt des Glaubens. Da hinauf, in diese höhern, nichtsinnlichen Regionen steigt die Vernunft nur in ihrem praktischen (moralisch-religiösen) Gebrauch.

---

[1]) Kant, R. V., 77. 84. 154.
[2]) Kant, R. V., 221. 223. 224.
[3]) Kant, R. V., 37. 38.

Die Erkenntnisse, die da von ihr gewonnen werden, sind Glaubenserkenntnisse, Postulate der praktischen Vernunft, ruhend auf dem Faktum des kategorischen Imperativs und der damit zusammenhängenden (moralischen) Freiheit. Die Welt der Noumena ist scharf geschieden von der Welt der Phänomena. Niemals kann und darf das Wissen eindringen in das geweihte Reich des Glaubens. Wissenschaft und Religion liegen auf streng gesonderten Gebieten.

Deshalb ist auch die von ihnen zu erlangende Gewißheit eine verschiedne. Die Gewißheit, die das Wissen zu geben vermag, ist „ein Fürwahrhalten aus einem Erkenntnisgrunde, der sowohl objektiv als subjektiv zureichend ist." Sie ist entweder empirisch oder rational, „je nachdem sie entweder auf Erfahrung, die eigne sowohl als die fremde, mitgeteilte, oder auf Vernunft sich gründet."

Die empirische Gewißheit ist eine ursprüngliche (originarie empirica), sofern ich von etwas aus eigner Erfahrung, oder eine abgeleitete (derivative empirica), sofern ich durch fremde Erfahrung wovon gewiß werde. Diese letztere pflegt auch die historische Gewißheit genannt zu werden. Die rationale Gewißheit unterscheidet sich von der empirischen durch das Bewußtsein der Notwendigkeit, das mit ihr verbunden ist; sie ist also eine apodiktische, die empirische dagegen nur eine assertorische Gewißheit. Rational gewiß ist man von dem, was man auch ohne alle Erfahrung a priori würde eingesehen haben.

Ganz anders ist die Gewißheit beschaffen, die der Glaube bietet. Da ist zu unterscheiden zwischen doktrinalem Glauben, einem Fürwahrhalten aus theoretischen Gründen, wie z. B. dessen, daß es, wenn es möglich wäre dies durch irgend eine Erfahrung auszumachen, Bewohner auf den Planeten gäbe (als Probierstein solchen Glaubens bezeichnet Kant das Wetten), pragmatischem Glauben, einem Fürwahrhalten, bei dem ein Zweck vorausgesetzt wird, zu dessen Erreichung irgend etwas als Mittel dienen soll, und moralischem Glauben. Er ist praktische Ueberzeugung, ein komplettes Fürwahrhalten aus subjektiven Gründen, die in praktischer Beziehung so viel als objektive gelten.

Dieser Glaube ist oft fester als das Wissen. Beim Wissen hört man noch auf Gegengründe, aber beim Glauben nicht, weil es hierbei nicht

auf objektive Gründe, sondern auf das moralische Interesse des Subjekts ankommt.[1])

Liegt nun aber auch das Wissen auf ganz andrer Seite als das Glauben, und muß es in den Grenzen der erfahrbaren Welt eingeschlossen bleiben, so wird doch die menschliche Vernunft von einem ihr inwohnenden unwiderstehlichen Drang nach Einheit getrieben, die ihr gesteckte Grenze zu überschreiten, um eine einheitliche Weltanschauung zu gewinnen. Das heißt mit andern Worten: „die menschliche Vernunft kann niemals einer Metaphysik entbehren." Kant fragt in diesem Sinne: „Welche Vernunft spekulirt nicht, es mag nun auf scholastische oder populäre Art geschehen?" Er sagt in der Vorrede zur Kritik der reinen Vernunft: „Irgend eine Metaphysik ist immer in der Welt gewesen und wird auch wohl ferner darin anzutreffen sein." [2]) Diese in der Vernunft des Menschen unausrottbare Metaphysik aber „teilt sich in die des spekulativen nnd praktischen Gebrauchs der reinen Vernunft und ist also entweder Metaphysik der Natur oder Metaphysik der Sitten. Jene enthält alle reinen Vernunftprinzipien aus bloßen Begriffen (mithin mit Ausschließung der Mathematik)[3]) von der theoretischen Erkenntnis aller Dinge, diese die Prinzipien, die das Thun und Lassen a priori bestimmen und notwendig machen." [4]) Metaphysik im engern Sinne ist also der spekulative Gebrauch der Vernunft. Kant behauptet nun:

daß alle Versuche eines bloß spekulativen Gebrauchs der Vernunft in Ansehung der Theologie gänzlich fruchtlos und ihrer innern Beschaffenheit nach null und nichtig sind, daß aber die Prinzipien ihres Naturgebrauchs ganz und gar auf keine Theologie führen, folglich, wenn man nicht moralische Gesetze zu Grunde legt oder zum Leitfaden braucht, es überall keine Theologie der Vernunft geben könne. Denn alle synthetischen Grundsätze des Verstandes sind von immanentem Gebrauch, zu der Er-

---

[1]) Kant, K. V., 626. H. VIII, 22. 66—74.
[2]) Kant, K. V., 635. 26.
[3]) Die spekulative Vernunft hält sich bloß an allgemeine Begriffe, und Mathematik kann mit den bloßen Begriffen nichts ausrichten, sondern eilt sogleich zur Anschauung, in welcher sie den Begriff in concreto betrachtet, aber doch nicht empirisch, sondern bloß in einer solchen Anschauung, die sie a priori darstellt, d. h. konstruirt hat. K. V., 550.
[4]) Kant, K. V., 634. 635.

kenntnis eines höchsten Wesens aber wird ein transszendenter Gebrauch derselben erfordert, wozu unser Verstand gar nicht ausgerüstet ist.[1])

Das ist unleugbar. Sonst würde auch das Glauben in ein Wissen verwandelt und das höchste Wesen in die Kette der Erscheinungen herabgezogen.

Doch trotz dieser Unzulänglichkeit der Metaphysik für Theologie und Religion vermag sie ihnen wichtigen Dienst zu leisten. Sie hat den negativen Nutzen, „die Erkenntnis eines obersten Wesens, im Fall sie anderswoher geschöpft werden könnte, zu berichtigen, mit sich selbst und jeder intelligibeln Ansicht einstimmig zu machen und von allem, was dem Begriff eines Urwesens zuwider sein möchte, und aller Beimischung empirischer Einschränkungen zu reinigen," was von der größten Bedeutung ist, „und zugleich alle entgegengesetzten Behauptungen, sie mögen nun atheistisch oder theistisch oder anthropomorphistisch sein, aus dem Wege zu räumen, welches in einer solchen kritischen Behandlung sehr leicht ist, indem dieselben Gründe, durch die das Unvermögen der menschlichen Vernunft in Ansehung der Behauptung des Daseins eines dergleichen Wesens vor Augen gelegt wird, notwendig auch zureichen, um die Unmöglichkeit einer jeden Gegenbehauptung zu beweisen." [2]) Damit ist eine Vermischung der Metaphysik mit Theologie und Religion untersagt, aber doch eine enge Beziehung zwischen ihnen hergestellt. Alles Beweisen, auch als wissenschaftliche Spekulation, bleibt in die Schranken der sinnlich erfahrbaren Welt eingeschlossen. Das sittliche Bewußtsein allein hebt darüber hinaus.

Die moralische Theologie führt auf das, was zur Möglichkeit einer Theologie erfordert wird, nämlich auf einen bestimmten Begriff der obersten Ursache als Weltursache nach moralischen Gesetzen ... und kann den Begriff eines einzigen Welturhebers, der zu einer Theologie tauglich ist, ganz allein verschaffen.[3])

Der Beweis, den sie liefert für Gottes Dasein, ist aber nur ein Postulat. Die Möglichkeit der Moralität, des höchsten Gutes als Reich Gottes, fordert ein höchstes göttliches Wesen mit allen zur Moralisirung der Welt notwendigen Eigenschaften.

---

[1]) Kant, R. V., 498.
[2]) Kant, R. V., 500. 501.
[3]) Kant, U., 385.

Es bleibt indes allein bei dem Glauben. Hier macht nun Kant eine feine Bemerkung, die die Hoheit des Glaubens gegenüber dem Wissen in ein helles Licht stellt. Er führt aus, daß dann, wenn wir imstande wären, Gott so zu beweisen, wie wir es sonst in der Mathematik und Naturwissenschaft imstande sind, die „furchtbare Majestät Gottes uns unablässig vor Augen läge" und so die Furcht die freie moralische Gesinnung beeinträchtigen würde, und fügt dann hinzu:

Also möchte es auch hier wohl damit seine Richtigkeit haben, daß die unerforschliche Weisheit, durch die wir existiren, nicht minder verehrungswürdig ist in dem, was sie uns versagte, als in dem, was sie uns zu teil werden ließ.[1])

Das erinnert an die Worte Jesu: „Selig sind, die nicht sehen und doch glauben," und die Definition im Hebräerbriefe: „Der Glaube ist eine gewisse Zuversicht des, das man hoffet, und nicht zweifeln an dem, was man nicht sieht."[2]) So ist der Glaube rein erhalten von allem (theoretischen) Wissen und seinem innersten Wesen nach erkannt und bestimmt. Auf diesem Grunde ruht die Religion mit unerschütterlicher Sicherheit, und der Vulgärrationalismus sowie die immer rationalisirende Orthodoxie, denen das tiefste Wesen der Religion leichterklärlicherweise fremd bleiben muß, sind beschämt von einer klaren und zugleich glaubensstarken, wahrhaft demutsvollen, gerade dadurch aber so hohen Philosophie.

9. Der moralisch-religiöse Grundgedanke in dem System Kants, der so stets von neuem klärend hervorleuchtet, schafft auch die rechte Stellung zur Offenbarung. Luther und auch die ihm hierin folgende Rechtgläubigkeit setzt Vernunft, wie sie nach dem Falle ist, und Offenbarung in schroffen Gegensatz. Er erkennt sie zwar „von allen Dingen dieses Lebens als das Beste, ja etwas Göttliches an," nennt sie jedoch in den Dingen, die Gott angehen, „stockstarr und blind." Bei Gerhard heißt es:

Distinguendum inter rationem in homine ante lapsum et post lapsum. Articuli fidei in se ac per se non sunt contra rationem, sed dumtaxat supra rationem, sed post lapsum sunt non tantum supra, sed etiam contra rationem corruptam.

---

[1]) Kant, P. V., 176. 177.
[2]) Joh. 20, 29. Hebr. 11, 1.

Der Christenmensch wird so in zwei einander feindliche Teile zerrissen, die einen einheitlichen psychischen Prozeß schon bei der Aufnahme der Offenbarung nicht zustande kommen lassen. Kant kennt nur eine Offenbarung im moralischen Sinne, wie auch Jesus alle Fragen abweist, die über das Ringen nach dem Eingehen durch die enge Pforte hinausgehen (Luk. 13, 24), und immer nur auf das Verhältnis zwischen Gott und Menschen hindeutet, das zur Erfüllung des göttlichen Willens befähigt. „Es liegt uns nicht sowohl daran, zu wissen, was Gott an sich selbst (seine Natur) sei, sondern was er für uns als moralisches Wesen sei." [1]) Offenbarung ist möglich, wohl auch notwendig zur Introduktion der wahren (moralischen) Religion und um den theoretischen Mangel des reinen Vernunftglaubens zu ergänzen. [2]) Die Uroffenbarung aber ist das Faktum des moralischen Bewußtseins in uns, das wir nicht weiter zu erklären imstande sind. „Die moralische Gesetzgebung ist uns ursprünglich in unser Herz geschrieben," göttlichen Ursprungs, [3]) und macht jede andre Offenbarung erst möglich, wie sich weiter unten ergeben wird. Die moralische Anlage im Menschen ist das Band, das ihn mit Gott verknüpft, und so wird durch sie als die Uroffenbarung in der menschlichen Vernunft der Dualismus zwischen Vernunft und Offenbarung aufgehoben, sofern es immer dieselbe Vernunft ist, die entweder auf die Erscheinungswelt sich richtet, um zu erkennen, oder über dieselbe erhoben wird, die entweder von der Sinnlichkeit bestimmt ist und damit von dem Guten abweicht, oder von der in ihr anklingenden göttlichen Stimme, und damit dem Guten zugewandt wird. Der psychische Prozeß bei der Offenbarung ist dadurch verständlich gemacht und jeder Schein eines magischen Vorgangs ferngehalten, für eine klare Inspirationslehre von erheblicher Bedeutung.

10. Durchgreifender noch als die rechte psychologische Verbindung zwischen der menschlichen Vernunft und dem sich offenbarenden Gott ist für den Protestantismus die Herausstellung eines korrekten Verhältnisses zwischen Theologie und Religion. Der größte Teil der protestantischen Laien und auch eine nicht geringe Anzahl der Theologen sieht Dogmatik oder Theologie

[1]) Kant, Rel., 131.
[2]) Kant, Rel., 165. 166. F., 26.
[3]) Kant, Rel., 109. F., 61. Jahrbb. f. protest. Th. 1886, 35. XVI, 280. 292.

und Religion für identisch an. Eine Aenderung irgend eines dogmatischen Satzes oder der „reinen Lehre“ scheint ihnen Gefahr zu bringen für den religiösen Bestand des ganzen Christentums. Sie machen das Verhältnis zu Gott und Christus abhängig von der theologischen Theorie. Daß dies stark katholisirend ist und dem Wesen der Religion durchaus widerspricht, wird unbegreiflicherweise von ihnen übersehen. Niemals kann und darf das moralisch-religiöse Verhalten, niemals kann der lebendige Glaube eines guten Christen so mit mehr oder weniger philosophischen Spekulationen und doktrinären Bedürfnissen verbunden sein, daß er mit ihnen stände und fiele. Theologie, Dogmatik, reine Lehre gehören der Wissenschaft an. Das religiöse Gemüt kann ihre Sätze annehmen oder an ihnen vorübergehen, ohne hierdurch irgend eine Alteration zu erleiden. Die beides: Theorie und Praxis, Religiöses und Lehrhaftes, in einander mischen, sind denen nicht unähnlich, von denen F. A. Lange in seiner Geschichte des Materialismus [1]) sagt:

Als die Umdrehung der Erde bewiesen wurde, glaubte jeder Philister fallen zu müssen, wenn diese gefährliche Lehre nicht widerlegt würde; ungefähr wie jetzt mancher fürchtet, ein Holzklotz zu werden, wenn Vogt ihm beweisen kann, daß er keine Seele hat.

Kant nun unterscheidet eine biblische und eine philosophische Theologie.

Der biblische Theolog ist eigentlich der Schriftgelehrte für den Kirchenglauben. . . . Er schöpft seine Lehre nicht aus der Vernunft, sondern aus der Bibel und . . . muß eher auf übernatürliche Eröffnung des Verständnisses durch einen in alle Wahrheit leitenden Geist rechnen, als zugeben, daß die Vernunft sich darein menge und ihre Auslegung geltend mache.[2])

Damit beweist er sich als „reinen biblischen Theologen.“ Doch es wird kaum einen solchen geben, weil es zur Auslegung der Bibel, die auch einen Geschichtsglauben enthält, der Schriftgelehrsamkeit und damit der Vernunft bedarf.[3])

Es steht aber der biblischen Theologie im Felde der Wissenschaften eine philosophische gegenüber. Diese bedient sich der philosophischen

---

[1]) F. A. Lange, Gesch. des Materialismus II, 548.
[2]) Kant, F., 52. 38.
[3]) Kant, F., 39. 53.

Spekulation und erkennt keinen andern Ausleger heiliger Schriften an als die Vernunft. Sie erklärt den (historischen) Kirchenglauben nach den Grundsätzen des Vernunftglaubens, betont die moralische Interpretation der Schrift und nimmt das Historische und Statutarische nur als Vehikel des reinen Religionsglaubens. Ihr gebührt Freiheit. Nur darf sie ihre Sätze nicht an die biblische Theologie anlehnen und deren Lehren abändern wollen.[1])

Sie wird von Kant auch Transszendentaltheologie genannt und ist entweder Kosmotheologie, oder Ontotheologie, oder Physikotheologie oder Moraltheologie, je nach der Art, wie sie das Dasein Gottes zu erweisen sucht.[2])

Zugleich hat sie die Pflicht, alles, was im Gebiet der Wissenschaft Verwüstungen oder Vergewaltigungen mit sich bringen würde, energisch abzuwehren. Es könnte nämlich geschehen, daß die biblische Theologie, um den Stolz der Wissenschaften zu demütigen und sich selbst die Bemühungen mit denselben zu ersparen, wohl gar in die Astronomie oder andre Wissenschaften, z. B. die alte Erdgeschichte, Einbrüche wagen und alles um sich her in Wüstenei verwandeln, alle Versuche des menschlichen Verstandes in Beschlag nehmen dürfte.[3])

Scharf von der Theologie überhaupt, der biblischen sowohl als der spekulativen oder philosophischen, ist die Religion zu trennen. Für sie ist der Glaube in praktischer Beziehung, den die Vernunft uns einflößt, schon hinreichend. Sie bezieht sich nicht auf das Denken, sondern auf die Gesinnung, geht nicht auf Erkenntnis, sondern auf das Handeln. Sie ist die Religion des guten Lebenswandels, die nichts zu schaffen hat mit irgend einer dogmatischen Theorie. Sie hat die moralische Besserung des Menschen zum Zweck und ist so „der Geist Gottes, der uns in alle Wahrheit leitet.“[4]) Ihr Credo lautet:

Ich glaube an einen einigen Gott, als den Urquell alles Guten in der Welt, als seinen Endzweck, — ich glaube an die Möglichkeit, zu diesem Endzweck, dem höchsten Gut in der Welt, sofern es am Menschen liegt, zusammen zu stimmen, — ich glaube an ein künftiges Leben als der

---

[1]) Kant, Rel., 9. 10.
[2]) Kant, R. V., 494. 495.
[3]) Kant, Rel., 9.
[4]) Kant, Rel., 118. 176. F., 52. 57.

Bedingung einer immerwährenden Annäherung der Welt zum höchsten in ihr möglichen Gute. [1])

Religion und Theologie sind auf diese Weise durch die kritische Methode und durch Hervorhebung des praktischen Moments in der Religion reinlich von einander geschieden, und damit ist einer Unzahl von Verwirrungen vorgebeugt, die durch Vermischung beider entstehen müssen. Solange der Protestantismus diese Unterscheidung nicht mit entschiedner Klarheit durchführt, behält er katholisirende, sein Glaubensprinzip verdunkelnde Rückstände in sich und ist außer stande, das Problem der Vereinigung von christlicher Frömmigkeit und fortschreitender theologischer Wissenschaft zu lösen. Laientum und Klerisei, Privatreligion und öffentliche Religion klaffen auseinander. Das lebendige praktische Christentum wird zerteilt und gelähmt. Die Unterscheidung der Religion von der Theologie ist so fundamental, daß der Protestantismus alle andern ihm gestellten Probleme ungelöst lassen muß, wenn er hier nicht einsetzt. Achtet er aber darauf, so werden die unklaren Reden von dem sogenannten „undogmatischen Christentum" und die Frage nach einem „neuen Dogma" von selbst verschwinden. Dann wird Niemand mehr den Vorwurf „doppelter Wahrheit" den Theologen gegenüber erheben dürfen, sondern es wird eine Wahrheit sein in zweifacher Gestalt. Luther stellte das geistige Christusprinzip über das Schriftprinzip und alles, was sonst Anspruch auf Geltung machen konnte. Das ist ihm der Hauptartikel. [2]) Christus, der Lebendige, allein, nicht die Theologie eines biblischen oder nachbiblischen christlichen Schriftstellers soll und kann maßgebend sein in der evangelischen Kirche, die ihren Namen und ihr Wesen eben von dem evangelischen Christus hat oder doch haben müßte. Das Prinzip des Protestantismus ist ein (religiöses) Lebensprinzip, nicht ein (theologisches) Lehrprinzip.

11. Die Unterscheidung theologischer Theorie und religiöser Praxis, die bei Kant aus der genauen Trennung des Erkenntnistheoretischen vom Moralischen, der Sinnen- von der intelligibeln Welt hervorgeht, wirft auch ein helles Licht auf die Bedeutung

---

[1]) Kant, H. VIII, 560.
[2]) Lommatzsch, a. a. O. 552. Köstlin, a. a. O., 241. 256.

des Historischen für Theologie und Religion, das hauptsächlich für die Frage nach dem sogenannten „historischen Christus“ von Wichtigkeit ist. Der Streit um diesen bildet seit langem einen Hauptgegenstand der protestantischen Theologie. Er kann nur entschieden werden durch deutliche Feststellung des Begriffs „geschichtlich.“ Kurz ausgedrückt ist nun Geschichte eben das, was geschieht. Was heißt aber Geschehen? und wo findet es statt? Kant antwortet: „Es geschieht etwas, das heißt, es wird etwas, oder ein Zustand, der vorher nicht war.“ Genauer gesagt im Kantischen Sinne: es tritt etwas in die Wahrnehmung, das vorher nicht wahrgenommen wurde. Dabei ist die subjektive Folge der Apprehension, die bei der Wahrnehmung eines Gegenstandes, z. B. eines Hauses, beliebig sein kann,[1]) von der objektiven, die nicht in meinem Belieben liegt, zu unterscheiden. Nach solcher objektiven Folge findet das Geschehen statt. Da folgt die Apprehension des Einen auf die des Andern nach einer bestimmten Regel.[2])

Wenn wir also die Erfahrung machen, daß irgend etwas geschieht, so setzen wir dabei jederzeit voraus, daß irgend etwas vorausgeht, worauf es nach einer Regel folgt.[3])

Das Geschehen findet sonach immer nach dem Gesetz der Verbindung von Ursache und Wirkung statt und gehört wie jede Wahrnehmung zu der Welt der Erscheinung. Doch außer der erscheinenden Sinnenwelt ist noch eine intelligible Welt, von der Wirkungen ausgehen, oder doch ausgehen können, auf die empirische, wie oben ausgeführt worden ist.[4]) Aus ihr stammen die ethischen Motive der menschlichen Handlungen, die „Erscheinungen der — zu der intelligibeln Welt gehörigen — Willensfreiheit sind.“ Die Geschichte aber ist die Erzählung dieser Erscheinungen und deutet damit auf eine höhere, über die

---

[1]) Ich kann das Haus bald von oben nach unten, bald von unten nach oben betrachten und so die Wahrnehmungen seiner einzelnen Teile nach meiner Willkür aufeinanderfolgen lassen.

[2]) Ich sehe z. B. ein Schiff den Strom hinabtreiben. Meine Wahrnehmung seiner Stelle unterhalb folgt auf die Wahrnehmung der Stelle desselben oberhalb dem Laufe des Flusses, und es ist unmöglich, daß in der Apprehension diese Erscheinung zuerst unterhalb, nachher aber oberhalb des Stromes wahrgenommen werden sollte. Kant, R. V., 185.

[3]) Kant, R. V., 180 ff.

[4]) Siehe oben S. 15 f.

empirische Welt hinausliegende Gesetzmäßigkeit.[1]) Diese bildet den Inhalt der Geschichte und ist Gegenstand — nicht der Wahrnehmung — sondern des Glaubens auch in der Erscheinung Christi. Es ließe sich also sagen: Der geschichtliche Christus (Christus phaenomenon) ist die Wirkung des intelligibeln Christus (Christus noumenon), oder mit andern Worten: Der Mensch gewordne Christus ist die Erscheinung des übersinnlichen Christus, wie die christliche Dogmatik lehrt. Das Wertvolle an dem geschichtlichen Christus ist aber eben darum nicht das, was von ihm in die Erscheinung tritt, sondern das, was der intelligibeln (moralischen) Welt angehört. Dieses nur ist das Wirkende in der Geschichte und soll von dem Glauben ergriffen werden. — Das würde im Einklang stehen mit Worten Jesu wie dieses: „Es ist euch gut, daß ich hingehe (zum Vater), denn so ich nicht hingehe, kommt der Tröster nicht zu euch; so ich aber hingehe, will ich ihn euch senden“ (Joh. 16, 7). Eine nicht unbeachtenswerte Betrachtungsweise, die nicht unwesentlich zur Schlichtung der Kontroverse über den historischen Christus beitragen dürfte, hier aber nur angedeutet werden kann, so weittragend sie thatsächlich auch ist für die gesamte Christologie. Zwar ist sie nicht genau die Anschauung Kants, aber sie darf doch aus seinen Grundanschauungen abgeleitet werden. Sie schimmert durch in der allerdings ziemlich subjektiv gehaltenen Bemerkung:

In der Erscheinung des Gottmenschen ist nicht das, was von ihm in die Sinne fällt oder durch Erfahrung erkannt werden kann, sondern das in unsrer Vernunft liegende Urbild, das wir dem letztern unterlegen (weil, so viel sich an seinem Beispiel wahrnehmen läßt, er jenem gemäß befunden wird), eigentlich das Objekt des seligmachenden Glaubens.[2])

In der Geschichte ist also nicht das bedeutungsvoll, was erscheint, sondern die geistigen Wirkungeu. Christus aber ist in die Erscheinung getreten als die vollkommne Offenbarung Gottes, weil die zu erlösende Menschheit zugleich (außer der Welt der Noumena) der Erscheinungswelt angehört.

12. Diese beiden: Wesen und Erscheinuug kommen in Betracht auch bei der Lehre von der Kirche, die innerhalb des Protestantismus noch nicht zu einem klaren Abschluß gebracht

[1]) Kant, H. IV, 143.
[2]) Kant, Rel., 127.

ist. Man redet von einer idealen und realen Kirche, nimmt die unsichtbare Kirche als Reich Gottes, oder will die Kirche schließlich aufgehen lassen in dem Staate.[1]) Doch alle diese Erklärungsversuche lassen unbefriedigt, weil sie entweder einer scharfen Begriffsbestimmung ermangeln oder zwei Kirchen konstatiren. Eine ideale Kirche ist entweder nur ein Gedankending als Ideal der Kirche oder die Ecclesia triumphans, verschieden von der Ecclesia militans. Die unsichtbare Kirche, als Reich Gottes gedacht, ist nicht Kirche, und die Ansicht von dem schließlichen Aufgehen der Kirche in dem Staate beruht einesteils auf einer Ueberschätzuug des Staats und anderenteils auf einer zu engen Fassung des Kirchenbegriffs. In der Lehre von der sichtbaren und unsichtbaren Kirche aber ist das, was unsichtbar ist (die Gläubigen bezw. der Glaube), nicht Kirche (thatsächliche Gemeinschaft) und das, was Kirche ist, nicht unsichtbar.[2]) Klarheit kann allein dadurch in dieses schwankende Suchen nach einer zutreffenden Erklärung gebracht werden, daß nur eine Kirche angenommen und diese nach ihren beiden Seiten, der sichtbaren und unsichtbaren, in Betracht gezogen wird. Das geschieht durch Kant.

Er führt aus: Kirche entsteht von da an, wo das Prinzip der reinen moralischen Religion öffentlich geworden ist. Sie ist dann „eine Vereinigung der Gläubigen nach Prinzipien einer reinen Vernunftreligion," oder kann auch heißen: „eine besondere Gesellschaft, die zur Einhelligkeit mit allen Menschen (ja aller endlichen vernünftigen Wesen) hinstrebt, um ein absolutes ethisches Ganze zu errichten."[3]) Die Konstitution der Kirche geht von Gott aus, da „ein gemeines Wesen nach Religionsgesetzen zu errichten, ein Volk Gottes zu stiften mehr Weisheit fordert, als man einem Menschen zutrauen darf."[4])

---

[1]) Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche. Hase, Dogmatik, Protestant. Polemik. Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche, Dogmatik. Dorner, Kirche und Reich Gottes, u. a. m.

[2]) In dieser Weise könnte man den Satz Schleiermachers (Glaubenslehre II, 416) umkehren: „Was dem gewöhnlichen Sprachgebrauch gemäß die unsichtbare Kirche heißt, davon ist das Meiste nicht unsichtbar, und was die sichtbare, davon ist das Meiste nicht Kirche." — Vergl. überhaupt Jahrbb. für protestant. Theologie XII, 29 ff., XV, 134 ff., 195 ff., 396 ff., 553 ff., XVI., 263 ff. (Kants Lehre von der Kirche.)

[3]) Kant, Rel., 100. 169.

[4]) Kant, Rel., 105. 110. 150. 162. „Durch Vernunftreligion jedes Einzelnen existirt noch keine Kirche als allgemeine Vereinigung. Da

Der Urheber der Kirche ist also Gott, der Stifter Christus, der „eine reine, aller Welt faßliche (natürliche) und eindringende Religion zuerst öffentlich und sogar zum Trotz eines lästigen, zur moralischen Absicht nicht abzweckenden herrschenden Kirchenglaubens vorgetragen hat." [1]) Das geeignetste Leitmittel zur Verbreitung solcher moralischen Religion ist die Bibel, [2]) da sie außer dem historischen Glauben auch den reinen Religionsglauben enthält. [3])

Die Organisation des religiösen Gemeinwesens bleibt den Menschen überlassen:

Die Form der Kirche zu bestimmen darf nicht als ein Geschäft des göttlichen Gesetzgebers angesehen werden; vielmehr kann man mit Grunde annehmen, der göttliche Wille sei: daß wir die Vernunftidee eines solchen gemeinen Wesens selbst ausführen, und ob die Menschen zwar manche Form einer Kirche mit unglücklichem Erfolg versucht haben möchten, sie

---

sich aber eine solche Einheit — die die Vernunftreligion zu ihrer Ausbreitung in der Welt nötig hat — nicht von selbst erhalten, mithin ohne eine sichtbare Kirche zu werden in ihrer Allgemeinheit nicht fortpflanzen dürfte, sondern nur, wenn eine kollektive Allgemeinheit, d. i. Vereinigung der Gläubigen in eine (sichtbare) Kirche nach Prinzipien einer reinen Vernunftreligion dazu kommt, diese aber aus jener Einhelligkeit nicht von selbst entspringt, oder auch, wenn sie errichtet worden wäre, von ihren freien Anhängern nicht in einen beharrlichen Zustand, als eine Gemeinschaft der Gläubigen gebracht werden würde (indem keiner von diesen Erleuchteten zu seinen Religionsgesinnungen der Mitgenossenschaft Andrer in einer solchen Religion zu bedürfen glaubt): so wird, wenn über die natürlichen, durch bloße Vernunft erkennbaren Gesetze nicht noch gewisse statutarische, aber zugleich mit gesetzgebendem Ansehen (Autorität) begleitete Verordnungen hinzukommen, dasjenige doch immer noch mangeln, was eine besondre Pflicht der Menschen, ein Mittel zum höchsten Zwecke derselben ausmacht, nämlich die beharrliche Vereinigung derselben zu einer allgemeinen sichtbaren Kirche, welches Ansehn ein Stifter derselben zu sein, ein Faktum und nicht bloß den reinen Vernunftbegriff voraussetzt." Kant, Rel., 169.

[1]) Kant, Rel., 169.

[2]) Kant, Rel., 112. 119. F., 26. 53.

[3]) Kant, F., 85: „Die Bibel enthält in sich selbst einen in praktischer Absicht hinreichenden Beglaubigungsgrund ihrer (moralischen) Göttlichkeit durch den Einfluß, den sie als Text einer systematischen Glaubenslehre von jeher sowohl im katechetischen als homiletischen Vortrage auf das Herz der Menschen ausgeübt hat, um sie als Organ nicht allein der allgemeinen und innern Vernunftreligion, sondern auch als Vermächtnis (neues Testament) einer statutarischen, auf unabsehbare Zeiten zum Leitfaden dienenden Glaubenslehre aufzubehalten."

dennoch nicht aufhören sollen, nötigenfalls durch neue Versuche, die die Fehler der vorigen bestmöglichst vermeiden, diesem Zweck nachzustreben.[1])

Es kann sonach mehrere solcher Formen geben, und zwar verschiedene gleich gute,[2]) keine aber darf als unfehlbar angesehen werden unter dem Vorgeben, daß ihre Einrichtung auf göttlicher Anordnung ruhe. Eine solche Behauptung wäre Vermessenheit.[3]) Die werden die besten sein, die in sich ein Prinzip enthalten, sich dem reinen Vernunftglauben beständig zu nähern, weshalb auch die Form einer Kirche nicht gleichgiltig ist.[4]) Mit der Zeit sollen Kirchen überhaupt entbehrlich werden. Sie sind nur Vehikel der einen wahren Religion, nur „Religion in der Erscheinung“ [5]) oder, wie man in engem Anschluß an Kants Lehre von der Virtus noumenon und Virtus phaenomenon[6]) sich ausdrücken könnte, Religio phaenomenon. Es giebt also nur eine Kirche, die sichtbare, die die Aufgabe hat, die reine moralische Religion zur Darstellung und Anerkennung zu bringen. Die Kirche ist nicht Selbstzweck sondern nur Mittel, Vehikel, wie die Kantische Bezeichnung lautet, Gnadenmittel, wenn man dogmatisch reden will.[7]) Gegenstand des Glaubens aber ist die Realisirung des Gottesreichs, der Religio noumenon, durch die Kirche. — Dadurch ist die protestantische Lehre von der Kirche zu voller Klarheit gebracht und die Notwendigkeit einer sichtbaren Kirche konstatirt, da, wie Kant bemerkt, „der Mann ohne Kleid auch nicht gut verwahrt ist,“ ebensowenig wie das Kleid ohne Mann etwas sein kann, und es die Schwäche der menschlichen Natur mit sich bringt, daß der reine Religionsglaube nicht ohne äußere Zeichen und Statute eingeführt werden kann wegen „des natürlichen Bedürfnisses aller Menschen, zu den höchsten Vernunftgründen immer etwas Sinnlich-Haltbares, irgend eine Erfahrungsbestätigung und dergl. zu verlangen.“ [8])

13. Mit der Lehre von der Kirche hängt das Problem der Lehrfreiheit eng zusammen. Diese ist eine Lebensfrage der protestantischen Theologie, die, im Unterschiede von der

[1]) Kant, Rel., 110. 162.
[2]) Kant, Rel., 122. 181.
[3]) Kant, Rel., 110. 111.
[4]) Kant, F., 70.
[5]) Kant, H., VII, 121.
[6]) Kant, Rel., 49.
[7]) Kant, Rel., 109.
[8]) Kant, Rel., 107. 115.

römischen, nicht ohne volle Freiheit der Wissenschaft bestehen kann, und zugleich auch der protestantischen Kirche, wie sich weiter unten zeigen wird. Von Zeit zu Zeit, wenn eine neue theologische Richtung sich Bahn zu brechen strebt, oder einzelne Lehrprozesse vor den Konsistorien geführt werden, wird die Diskussion darüber, ob Lehrfreiheit überhaupt möglich sei, oder welche Grenzen sie haben möchte, lebhafter und schärfer, ist wohl aber noch nie ganz zum Schweigen gebracht gewesen innerhalb evangelischer Theologen- und Laienkreise, nur daß sie bald mehr, bald weniger öffentlich geführt wurde. Kant lehrt, wie oben angedeutet worden ist, daß der sogenannte Kirchen- oder historische Glaube nur Vehikel sei für die reine moralische Religion. Er soll nur zur Ueberleitung zu ihr dienen. Solche Ueberleitung ist auch trotz der Verschiedenheit und der scheinbaren Antinomie zwischen dem Kirchen- und dem Vernunftglauben ganz wohl möglich, wenn der historische Glaube nicht mehr sein will, als eben nur Vehikel. Ja, sie ist notwendig, weil sonst nichts zu finden sein würde, als Aberglaube, Lohn- und Frohnglaube,[1] „der tot ist an ihm selber und nichts enthält, was einen moralischen Wert für uns hätte, und leider immer die Möglichkeit übrig bleibt, es sei darin ein Irrtum anzutreffen.“[2] Nur ein falscher Orthodoxismus hat die Meinung „von der Hinlänglichkeit des Kirchenglaubens zur Religion.“[3]

Unaufhörliches Fortschreiten ist die Bestimmung des Menschen.[4] Dazu aber wird „Freiheit der Feder“ gefordert, „weil, wenn diese verweigert wird, uns zugleich ein großes Mittel entzogen wird, die Richtigkeit unsrer eignen Urteile zu prüfen, und wir dem Irrtum preisgegeben werden.“[5] Nur so, wenn solche Freiheit gewährt wird, können die Gelehrten „ihre Auslegung Jedermanns Prüfung aussetzen“ und damit selbst in ihren Anschauungen berichtigt werden.[6] Wird es doch „den Bewahrern der Rechtgläubigkeit als Seelenhirten jederzeit leicht, ihrer Herde einen frommen Schrecken vor der mindesten Abweichung von gewissen auf Geschichte beruhenden Glaubenssätzen und selbst vor aller Untersuchung dermaßen einzujagen, sodaß sie sich nicht ge-

---

[1]) Kant, Rel., 123—130.
[2]) Kant, Rel., 118. 203.
[3]) Kant, F., 80.
[4]) Kant, H. IV, 191.
[5]) Kant, H. VII, 439.
[6]) Kant, Rel., 121.

trauen, auch nur in Gedanken einen Zweifel wider die ihnen aufgedrungnen Sätze in sich aufsteigen zu lassen, weil dieses soviel sei, als dem bösen Geist ein Ohr leihen." Das ist eine immer sich wiederholende schlimme Erfahrung.

Aber sie ist noch nicht so schlimm als die Hemmung der äußern Glaubensfreiheit, weil jener Gewissenszwang durch den Fortschritt der moralischen Einsicht und das Bewußtsein seiner Freiheit allmählich von selbst schwinden muß, dieser äußere hingegen alle freiwilligen Fortschritte in der ethischen Gemeinschaft der Gläubigen, die das Wesen der wahren Kirche ausmacht, verhindert und die Form derselben ganz politischen Ordnungen unterwirft.[1])

Die Frage der Lehrfreiheit ist also eine ethisch-religiöse und dahin zu beantworten, daß zweifellos Freiheit gewährt werden muß seitens der politischen und Kirchenbehörden. Es darf keine Fides imperata oder servilis geben, die ein Unding ist.[2]) Dennoch kann die Lehrfreiheit nicht eine unbedingte sein, sondern wird sich dort, wo sie thatsächlich auf die Ausbreitung des reinen (moralischen) Religionsglaubens abzielt, von selbst einschränken. Die Lehrer der wahren Kirche, die es auf allmähliche Ueberleitung zur reinen wahren Religion abgesehen haben, werden in ihren Vorträgen an das Volk zu dessen Sinnlichkeit zu sprechen und sich zu ihm so viel als möglich hinabzulassen haben.[3]) Der Kirchenglaube, wenn er zum Vehikel des lebendigen Glaubens dienen soll, darf nicht durch unnütze und mutwillige Angriffe geschwächt werden.[4]) Es kann nicht erlaubt sein, alle seine Meinungen ins Publikum zu schreien, weil das „diesem Publikum selbst gefährlich werden müßte."[5]) In dieser Beziehung wird es immer „Vorschriften der Regierung in Ansehung der öffentlich vorzutragenden Lehren geben müssen."[6]) Aber sie dürfen nicht unfehlbar sein und den moralischen Fortschritt, also die Ueberleitung zur einen wahren Religion, hindern wollen. Glaubenskommissionen, die „ein Schema examinationis nach pietistischem Zuschnitt zu Grunde legen," darf es nicht geben.

---

[1]) Kant, Rel., 144.
[2]) Kant, Rel., 177. 178. P. V., 173.
[3]) Kant, H. IV. 506.
[4]) Kant, Rel., 142. 143.
[5]) Kant, F., 49.
[6]) Kant, F., 49.

Ein Kontrakt, der auf immer alle weitere Aufklärung vom Menschengeschlecht abzuhalten geschlossen würde, ist schlechterdings null und nichtig.... Ein Zeitalter kann sich nicht verbinden und darauf verschwören, das folgende in einen Zustand zu setzen, darin es unmöglich werden muß, seine Erkenntnis zu erweitern, von Irrtümern zu reinigen und überhaupt in der Aufklärung weiter zu schreiten.

Das wäre hinsichtlich des Kirchenglaubens „brutale Orthodoxie" (im Unterschiede von einer liberalen), die in angemaßter Rechtgläubigkeit der Lehrer oder Häupter der Kirche besteht.[1])
Die Hauptregel bei der Ueberleitung von dem historischen zu dem moralischen Glauben ist nun aber diese, daß sie „durch allmählich fortgehende Reform zur Ausführung gebracht wird, sofern sie ein menschliches Werk sein soll; denn was Revolutionen betrifft, die diesen Fortschritt abkürzen können, so bleiben sie der Vorsehung überlassen und lassen sich nicht planmäßig, der Freiheit unbeschadet, einleiten."[2]) Die Lehrer haben deshalb „ihre Stimme nicht vertraulich an das Volk, sondern ehrerbietig an den Staat," in diesem Falle an die bürgerliche oder kirchliche Regierung zu richten.[3]) Der Prediger bleibt verpflichtet, „seinen Vortrag nach dem Symbol der Kirche, der er dient, zu thun,"[4]) aber er soll auch auf die Ausbreitung des wahren, lebendigen Glaubens hinwirken, und so ist es keine Unredlichkeit seinerseits, wenn er, um der einen wahren Religion Raum zu schaffen, sich, solange das Volk noch an dem „Sinnlich-haltbaren" hängt, des historischen Glaubens als Vehikel bedient, um zu dem moralischen Glauben überzuleiten.[5]) Außerdem ist zu unterscheiden zwischen dem Privatgebrauch der Vernunft, den Jemand als Beamter des Staats oder der Kirche macht, und der eben aus Rücksicht auf das zu belehrende Volk ein eingeschränkter sein muß, und dem öffentlichen Gebrauche, den Jemand als Gelehrter von seiner Vernunft macht. Als Mann der Wissenschaft ist hiernach der Geistliche von jeder Einschränkung frei, ja hat sogar den Beruf dazu, alle seine sorgfältig geprüften und wohlmeinenden Gedanken über das Fehlerhafte im Symbol und

[1]) Kant, F., 27. H. VIII, 164. 165 — Rel., 115.
[2]) Kant, Rel., 131.
[3]) Kant, F., 109.
[4]) Kant, H. IV, 163. 164.
[5]) Kant, Rel., 132. F., 59. 60.

Vorschläge wegen besserer Einrichtung des Religions- und Kirchenwesens dem Publikum mitzuteilen."[1]) Natürlich wird dieses Publikum, den angeführten Anschauungen Kants über die geistige Beschaffenheit des ungelehrten Volks entsprechend, ein wissenschaftliches sein müssen. Auf diesem Wege aber wird es möglich sein, zu unzweideutigen und schwankungslosen Bestimmungen über die Lehrfreiheit in der protestantischen Kirche zu gelangen.

14. Das andre an die Lehre von der Kirche sich anschließende Problem betrifft das Verhältnis der Kirche zum Staate. Die Reformatoren haben, wie es anders nicht sein konnte, keine sichern und ausführlichen Verfassungspläne aufgestellt. Als ihr Ziel läßt sich nur das Prinzip der Gemeindeverfassung erkennen, das gegenüber dem Terrotorialismus nach Selbständigkeit der Kirche innerhalb der Staatsgrenzen ringt, so lange der Protestantismus besteht. Beide, Staat und Kirche, können nicht ohne Gefahr für jede dieser Gemeinschaften von einander getrennt werden, haben aber dabei ihre besondern eignen Interessen gegenseitig unbeeinflußt zu lassen. Das ist Kants Anschauung. Der Staat darf Niemanden, wie es in den Zeiten des schroffsten Territorialismus geschah, zum Beitritt zu irgend einer Kirche zwingen:

Religion als Glaube an die Satzungen der Kirche kann von keiner staatsbürgerlichen Gewalt dem Volke weder aufgedrungen noch genommen werden.[2])

Das Kirchenwesen ist dem Staate nicht unterworfen, sodaß dieser etwa das Recht hätte, es nach seinem Sinne einzurichten. Der Monarch darf sich nicht zum Priester machen, aber er hat das Recht, „den Einfluß der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare politische gemeine Wesen, das der öffentlichen Kirche nachteilig sein möchte, abzuhalten."[3]) Gleichwohl ist die Religion „ein wahres Staatsbedürfnis," sofern die Regierung ein Interesse daran hat, durch sie Einfluß auf das Volk zu gewinnen.[4])

Zum Charakter unsrer Gattung gehört, daß sie, zur bürgerlichen Verfassung strebend, auch einer Disziplin durch Religion bedarf, damit,

---

[1]) Kant, H. IV, 163. 164.
[2]) Kant, H. VII, 121. 122.
[3]) Kant, H. VII, 145.
[4]) Kant, F., 33.

was durch äußern Zwang nicht erreicht werden kann, durch innern (des Gewissens) bewirkt werde, indem die moralische Anlage des Menschen von Gesetzgebern politisch benutzt wird.[1])

Der Staat dient aber umgekehrt auch der Kirche, sofern das Ziel aller Staatenentwicklung ist, „daß nach manchen Revolutionen der Umbildung endlich das, was die Natur zur höchsten Absicht hat, ein allgemeiner weltbürgerlicher Zustand als der Schoß, worin alle ursprünglichen Anlagen der Menschengattung entwickelt werden, dereinst einmal zu stande kommen" möge.[2]) Der Weg geht dabei durch Disziplиniren, Kultiviren und Zivilisiren zum Moralisiren, und der Staat bedient sich hierzu des Mechanismus der Natur, „durch selbstsüchtige Neigungen, die natürlicherweise einander auch äußerlich entgegenwirken, der rechtlichen Vorschrift Raum zu verschaffen." [3]) Mit andern Worten: der Staat führt durch Legalität zur Moralität, und die Kirche fördert den Zweck des Staats durch ihre ethischen Einwirkungen auf die Unterthanen. Die Kirche beschäftigt sich mit den innern und der Staat mit den äußern Angelegenheiten der Menschen. Beide haben sich, indem sie der Lösung dieser Aufgaben nachgehen, gegenseitig unbeeinflußt zu lassen. Die Kirche aber hat den Gesetzen des Staats, in dessen Grenzen sie existirt, sich zu fügen, soweit sie nicht in ihre besondern Interessen als Leitmittel für die eine wahre Religion eingreifen, was auch der Würde des Staats nicht gemäß sein könnte.[4]) Von diesem Kantischen Grundgedanken aus läßt sich unschwer das rechte Verhältnis von Kirche und Staat herstellen. In der größern Anzahl von Landeskirchen sind diese Grundgedanken bereits öffentlich geworden.

15. Ist nun aber der Protestantismus überhaupt noch mit Lösung von Problemen beschäftigt, so folgt daraus von selbst, daß seine Entwicklung noch nicht zum Abschluß gekommen ist. Dies anzuerkennen und die zu einer gewissen Zeit erreichte Entwicklungsstufe nicht für die beste, die vorhandnen Zustände nicht für unverbesserlich und reformationsbedürftig zu halten, gehört zum Charakter des Protestantismus. „Unser Gott heißt nicht Ge-

---

[1]) Kant, H. VII, 659.
[2]) Kant, H. IV, 154.
[3]) Kant, H. IV, 465. VI, 433.
[4]) Kant, F., 50.

wohnheit sondern Wahrheit, und unser Glaube glaubt auch nicht aus Gewohnheit, sondern an die Wahrheit, die Gott selbst ist." Das ist ein Wort Luthers. Die Wahrheit aber, die der Protestantismus sucht, ist die Christi. Auf sein Evangelium allein will er gestellt sein. Darum heißt die von ihm angestrebte Kirche die evangelische. Er geht auf den Ursprung des Christentums zurück, das originale Christentum ist sein Ziel, das frei ist von allen seinem innersten Wesen fremden Bestandteilen und Einflüssen. Daß das Christentum solche Originalität hat und eine vollkommen selbständige Religion ist, die von keiner andern abhängt oder ihre Entstehung ableitet, das ists, was der Protestantismus behauptet und behaupten muß, sofern er den Geist dieses Christentums verstanden hat, oder verstehen lernen will. — „Das Christentum — so sagt Kant in Uebereinstimmung hiermit — ist auf einem ganz neuen Prinzip gegründet und hat eine gänzliche Revolution in Glaubenslehren bewirkt." [1]) Dieses neue Prinzip ist die moralische Religion.

Der Lehrer des Evangeliums kündigt sich als einen vom Himmel gesandten an, indem er zugleich, als einer solchen Sendung würdig, den Frohn-Glauben (an gottesdienstliche Tage, Bekenntnisse und Gebräuche) für an sich nichtig, den moralischen dagegen, der allein die Menschen heiligt, wie ihr Vater im Himmel heilig ist, und durch den guten Lebenswandel seine Echtheit beweist, für den allein seligmachenden erklärte. [2])

Dadurch erwies sich das Christentum als von allen vorhergehenden Religionen völlig verschieden. Diese hatten Tempel und Priester, das Christentum hat Kirchen „als Versammlungsorte zur Belehrung und Belebung in moralischen Gesinnungen" nnd Geistliche „als Lehrer der reinen moralischen Religion." [3]) Das Judentum macht hier keine Ausnahme.

Auch in der jüdischen Theokratie bleiben die Gemüter der Unterthanen für keine andern Triebfedern gestimmt, als die Güter dieser Welt, und wollten auch nicht anderes, als durch Belohnungen und Strafen in diesem Leben regiert werden, waren daher aber auch keiner andern Gesetze fähig, als solcher, die teils lästige Zeremonien und Gebräuche auf-

---

[1]) Kant, R., 137.
[2]) Kant, Rel., 138.
[3]) Kant, Rel., 112.

erlegten, teils zwar sittliche, aber nur solche, wobei das Innere der moralischen Gesinnung gar nicht in Betracht kam.[1])

Sie stand demnach der reinen moralischen Religion genau so fern wie die Heiden. Ein jeder Kirchenglaube, nämlich sofern er bloß statutarische Glaubenslehren für wesentliche Religionslehren ausgiebt, hat eine gewisse Beimischung von Heidentum.[2]) Dieses Paganistische ist überall zu finden, wo ein Tempeldienst existirt statt eines auf das Moralische abzielenden Kirchendienstes, und schleicht sich auch immer wieder in das Christentum ein, um dessen Reinheit zu gefährden.

Von einem tungusischen Schaman bis zu dem Kirche und Staat zugleich regierenden europäischen Prälaten, oder zwischen dem ganz sinnlichen Mogulitzen, der die Tatze von einem Bärenfell sich des Morgens auf sein Haupt legt, mit dem kurzen Gebet: Schlag mich nicht tot, bis zum sublimirten Puritaner und Independenten in Connecticut ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Prinzip zu glauben.[3])

Das reine moralische Glaubensprinzip hat nur das Christentum so, „wie es aus dem Munde des ersten Lehrers als eine nicht statutarische, sondern als moralische Religion hervorging.“[4]) Zwar ist es aus dem Judentum hergekommen, aber „aus dem schon durch allmählich darin öffentlich gewordne Lehren mit einem Religionsglauben vermischten, in einem Zustande, wo diesem sonst unwissenden Volke schon viel fremde (griechische) Weisheit zugekommen war, die vermutlich auch dazu beitrug, es durch Tugendbegriffe aufzuklären und bei der drückenden Last ihres Satzungsglaubens zu Revolutionen zuzubereiten.“[5]) Das Jüdische diente nur „zur Introduktion der reinen moralischen Religion unter Leuten, die gänzlich und blind am Alten hingen,“[6]) und „die Art, wie Jesus als Jude zu den Juden gesprochen hat, ist von der Art, wie er als moralischer Lehrer zu Menschen überhaupt redete, zu unter-

[1]) Kant, Rel., 83.
[2]) Kant, F., 68.
[3]) Kant, Rel., 190.
[4]) Kant, Rel. 180.
[5]) Kant, Rel., 137.
[6]) Kant, Rel., 175.

scheiden."[1]) — Da kommt die reinliche Trennung von Religion und Theologie zur Geltung. — Sollte das Christentum für alle Zeiten mit dem Judentum verbunden sein, „sodaß man glauben sollte, ein jeder Christ müßte ein Jude sein, dessen Messias gekommen ist," so würde es zu einer „bloßen Sekte des Judentums hinabsinken und seine Originalität verlieren."[2]) „Die Euthanasie des Judentums ist die reine moralische Religion." Das sind Aussprüche im Sinne Luthers, der erklärt wider die himmlischen Propheten:

Wohlan, wir wollen an den ersten Grund und sagen, daß uns diese Sündenlehrer und mosaischen Propheten sollen unverworren lassen mit Mose. Wir wollen Mosen weder sehen noch hören.[3])

Ihm ist das Alte Testament der Buchstabe und das Gesetz, das Neue Testament aber Geist und Leben. Aehnlich urteilt Schleiermacher:

Das Christentum steht zwar in einem besondern geschichtlichen Zusammenhang mit dem Judentum; was aber sein geschichtliches Dasein und seine Abzweckung betrifft, so verhält es sich zu Judentum und Heidentum gleich.

Er wünscht, daß die Synagoge endlich aus der christlichen Kirche verschwinden und Niemand mehr damit sich abquälen möchte, Christum aus den prophetischen Weissagungen zu erweisen. Will der Protestantismus das Christentum in seiner vollen Reinheit und seinem tiefsten Wesen erfassen und zur Entwicklung bringen, so wird er auf diesen Bahnen in seiner eignen Entwicklung fortschreiten müssen. Dieses, wenn er die eine wahre Religion Christi zu ergreifen und auszubreiten strebt, wird ihn zugleich frei machen von falscher Einmischung der (heidnischen) Philosophie, die Spekulationen an die Stelle des Religiösen setzt, in die Angelegenheiten frommen Glaubens.

16. Dadurch wird er auch ein allein objektives **Kriterium aller Wahrheit** zu finden vermögen, die den Anspruch

---

1) Kant, F., 72.
2) Kant, Rel., 178, F., 66.
3) Luther, Werke (Erlanger Ausgabe), XVI, 142, 146. XIX, 100 ff. 150, 151. — Köstlin, Luthers Theologie I, 82 ff. II, 71 ff., 258 ff., 490 ff. — Schleiermacher, Glaubenslehre I, 73 ff., Sendschreiben an Lücke II.

göttlicher Offenbarung erhebet, und so einen Vorwurf zurückzuweisen imstande sein, der ihm immer von neuem von römischer Seite oder auch aus dem eignen Lager gemacht wird, den Vorwurf des Subjektivismus. Um ihm zu begegnen, pflegt man evangelischerseits zumeist auf das sogenannte Formalprinzip hinzuweisen, das die heilige Schrift als die einzige Quelle der Wahrheit hinstellt und als Regel und Richtschnur für Lehre und Leben. Doch die Bibel will verstanden und darum ausgelegt sein. Als Norm für die Auslegung gilt die Analogia fidei, auch Regula fidei genannt, wonach die dunkeln Stellen durch die entsprechenden klaren zu interpretiren sind. Nicht immer aber werden entsprechende klare Stellen für die Auslegung einer dunkeln sich darbieten, und oft genug ist Streit auch um die scheinbar klaren. Das erweisen die zuweilen hundertfältig verschiednen Ansichten der Exegeten. So bleibt als letzte Zuflucht das Testimonium spiritus sancti. Aber wie soll festgestellt werden, ob und wo ein solches Testimonium sich geltend macht, und woran soll Jemand es erkennen? Alle Schwärmer und Sektirer haben sich gerade auf dieses Zeugnis des heiligen Geistes berufen. Es kann daher nach Kants philosophischer Religionslehre nur das einzige Kriterium religiöser Wahrheit geben, das jeder Mensch in seiner Brust trägt: das moralische Bewußtsein, die Uroffenbarung, die aller andern Offenbarung vorhergehen muß. Zwar beglaubigt sich nach seiner Anschauung die Bibel ganz gewiß durch sich selbst, wie es hinsichtlich der Analogia fidei behauptet wird, aber nicht durch exegetische Vergleichung der verschiednen Schriftstellen unter einander, sondern durch die Gewalt, die sie auf die Herzen ausübt, durch die „Wirkung ihres Inhalts auf die Moralität des Volkes.“ [1]) Auf eine andre Weise kann keine allgemein giltige Auslegung und Beglaubigung der heiligen Schrift stattfinden. Das oberste Kriterium ist und bleibt, „daß alle Schrift von Gott eingegeben nützlich ist zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung.“ [2]) Wir können uns von der Göttlichkeit einer Schrift oder Lehre nur überzeugen „durch Begriffe unsrer Vernunft, sofern sie rein moralisch und hiermit untrüglich sind.“ [3]) Ohne dem würde Niemand zu erkennen vermögen, daß es Gott sei, der zu ihm redet. [4])

---

[1]) Kant, F., 84. 85.
[2]) Kant, Rel., 118.
[3]) Kant, F., 66.
[4]) Kant, F., 83.

Selbst der Heilige des Evangeliums muß zuvor mit unserm Ideale der sittlichen Vollkommenheit verglichen werden, ehe man ihn dafür erkennt.[1])

Würde etwas Andres zum Maßstabe der Offenbarung gemacht, so fehlte dem gemeinen Manne, der kein Schriftgelehrter ist, jedes Mittel, Geoffenbartes und Nichtgeoffenbartes zu unterscheiden, und alle Artikel des Glaubens wären auf das Ungewisse gestellt.[2]) Gilt aber dieses moralische Kriterium, und es ist das einzige, das gelten kann, so dürfen wir sagen:

Gott in uns ist selbst der Ausleger, weil wir Niemand verstehen, als den, der durch unsern eignen Verstand und unsre eigne Vernunft zu uns redet.[3])

Das ist das „Inwendig Befinden“ Luthers und paßt auch zu dessen „Christum Treiben,“ das er als den rechten Prüfstein aller Bücher der Bibel angesehen wissen will.[4]) Christus aber „fordert eine völlig neue Natur, um Verständnis für das Reich Gottes zu erlangen,“ ihm ist „Herzensreinheit die Bedingung des Erkennens.“[5]) Er sagt: „So jemand will des Willen thun, der mich gesandt hat, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selber rede“ (Joh. 7, 17). Das gleicht genau dem moralischen Kriterium Kants, das jeden Subjektivismus aufhebt und eine sichere Waffe bietet gegen alle Art von Schwärmerei, die sich in mystische Dunkelheiten verhüllen möchte. Wiederum aber tritt hier die Bedeutung ins helle Licht, die der scharfen Unterscheidung von Theologie und Religion beizumessen ist.

17. Ihr Einfluß erstreckt sich auch auf die Stellung des geistlichen Amts zur Gemeinde, die dem Prinzip nach ein wesentliches Merkmal des Protestantismus gegenüber dem römischen Katholizismus bildet. Dieser hat Priester mit einem Character indelebilis, die die unsichtbaren Schätze der Kirche in magischer Weise den Gemeindegliedern vermitteln. Der Protestantismus lehrt das allgemeine Priestertum. Für ihn ist das

---

[1]) Kant, H. IV., 256.
[2]) Kant, F., 83, 84. Rel., 119, 120, 180.
[3]) Kant, F. 66.
[4]) Köstlin, Luthers Theologie II, 252. 256.
[5]) Hasenclever, Das Erkennen im Sinne Christi. Deutsch-evangelische Blätter VIII, 668 ff.

geistliche Amt nur der Ordnung wegen da. Er hat Prediger, Lehrer des Evangeliums, Pastoren, Pfarrer. Diese sind zugleich Schriftgelehrte, weil die christliche Kirche sich auf heilige Schriften gründet und daher einer Theologie bedarf, um die Schrift auszulegen und das Kirchenregiment zu führen. Eben dadurch aber ist es geschehen, daß einstweilen der Unterschied von Geistlichen und Laien, wie er in der römisch-katholischen Kirche sich findet, auch in die protestantische Kirche, wenn auch in andrer Form und aus andern Gründen, verpflanzt wurde. Die protestantische Kirche ist eine Theologen- und Pastorenkirche geworden und leidet fortgesetzt an diesem Zustande, der bisher die volle Durchführung der reformatorischen Verfassungsprinzipien verhindert hat. Doch nicht nur etwaige hierarchische Gelüste des Klerus haben das verursacht. Vielmehr hat „der gemeine Mann einen beständigen Hang in sich, zum passiven Glauben überzuschreiten," wie Kant anführt.[1])

Faulheit und Feigheit sind die Ursachen, warum ein so großer Teil der Menschen, nachdem sie die Natur längst von fremder Leitung freigesprochen (naturaliter majorennes), dennoch gern zeitlebens unmündig bleiben; und warum es Andern so leicht wird, sich zu deren Vormündern aufzuwerfen. Es ist so bequem, unmündig zu sein. Habe ich ein Buch, das für mich Verstand hat, einen Seelsorger, der für mich Gewissen hat, einen Arzt, der für mich die Diät beurteilt, so brauche ich mich ja nicht selbst zu bemühen. . . . Daher kann ein Publikum nur langsam zur Aufklärung gelangen.[2])

Die große Menge ist immer mehr geneigt, sich regieren zu lassen, als selbst thätig zu sein.[3])

Doch es soll nach Kants Meinung nicht dabei bleiben.

Der entehrende Unterschied zwischen Laien und Klerikern muß aufhören. Die wahre Kirche enthält in sich das Prinzip, sich dem reinen Vernunftglauben beständig zu nähern und den Kirchenglauben mit der Zeit entbehren zu können.[4])

Ein jedes Mitglied der religiösen Gemeinschaft soll mündig

---

[1]) Kant, Rel., 143.
[2]) Kant, H. IV, 161. 162.
[3]) Kant, F., 46. 47.
[4]) Kant, Rel., 163.

werden. „Das Leitband der heiligen Ueberlieferung, das zu seiner Zeit gute Dienste gethan hat," muß abgelegt werden.[1] „Wir sind gesetzgebende Glieder eines durch Freiheit möglichen, durch praktische Vernunft uns zur Achtung vorgestellten Reichs der Sitten."[2] Es soll unter uns „eine Vereinigung aller Menschen zum gemeinschaftlichen Wunsche des Reiches Gottes zu stande gebracht werden."[3] Es ist auch, wennschon dieser Wunsch nicht ohne göttlichen Beistand zur Erfüllung kommen kann,[4] wie nach Kant schon oben erwähnt wurde,[5] „nicht erlaubt, in Ansehung dieses Geschäfts unthätig zu sein und die Vorsehung walten zu lassen."[6] Alles „faule Vertrauen" muß fernbleiben.[7] „Jede Gattung vernünftiger Wesen ist zur Beförderung des höchsten, als eines gemeinschaftlichen, Guts — Reich Gottes — bestimmt." Wir sollen immer so handeln, daß dieses höchste Gut, so viel an uns liegt, möglich werde.[8] Daran gemahnt die reine moralische Religion. Durch sie nur werden aus passiven aktive Christen, die nicht mehr bloß eine von Hirten (Pastoren) getriebne Herde sind, sondern selbständig handeln. Der Pastoralismus ist dann im Entschwinden, und gedeihliche Gemeindeorganisation ermöglicht. Dieses Ideal der Reformation ist auch das Ideal Kants, und das von ihm empfohlne Mittel muß zur Verwirklichung dieses Ideals führen: die Betonung der Religion vor der Schriftgelehrsamkeit, die Erinnerung daran, daß jeder für sich selbst verantwortlich ist, und „Expiationen" ohne den guten Lebenswandel nichts nützen, wie Jesus sagt: „Nicht die Herr! Herr! sagen, sondern die den Willen des himmlischen Vaters thun" sind des Himmelreichs würdig[9], auch jeder zugleich verantwortlich ist für die Andern, da nur die Gemeinschaft zum Guten führt.

18. In einer wahren christlichen Kirche, wie der Protestantismus sie anstrebt, ist es daher Pflicht, dafür zu sorgen, daß Alle

---

1) Kant, Rel., 130.
2) Kant, P. V., 100.
3) Kant, Rel., 115. Anm.
4) Kant, Rel., 102. 110. 150.
5) Siehe S. . . .
6) Kant, Rel., 105.
7) Kant, Rel., 211.
8) Kant, Rel., 5. 6. 101. P. V., 147. 156. 176. H. VIII, 68, 537. 558.
9) Math. 7, 21. Kant., Rel., 88. 109. 219. 220.

immer mehr zu dieser Erkenntnis gebracht und zu einem thätigen Christentum erzogen werden. Darauf weist Kant hin mit den Worten:

Es ist billig, es ist vernünftig, anzunehmen, daß nicht bloß Weise nach dem Fleisch, Gelehrte oder Vernünftler zu dieser Aufklärung — daß dem moralischen Religionsglauben die erste Stelle gebühre — in Ansehung ihres wahren Heils berufen sein werden, denn dieses Glaubens soll das ganze menschliche Geschlecht fähig sein, sondern was thöricht ist vor der Welt, selbst der Unwissende oder an Begriffen Eingeschränkteste muß auf eine solche Belehrung und innere Ueberzeugung Anspruch machen können.[1])

Weil die christliche Religion „doch nicht bloß eine Angelegenheit der historischen Wissenschaft überhaupt ist, sondern eine, woran die Seligkeit der Menschen hängt," so muß es Gelehrte, Männer geben, die „der Welt die wahre Religion zu sichern" imstande sind.[2]) Die Ausbreitung solches reinen moralischen Glaubens ist auch möglich. Er ist allen Menschen in das Herz geschrieben, und jeder kann seiner ohne alle Schriftgelehrsamkeit völlig gewiß werden.[3]) Daher ist es von Wichtigkeit, welcher Art das Vehikel ist, das zur Beförderung und Ueberleitung zur wahren Religion dienen soll.

An sich ist ein solcher öffentlicher Religionszustand nicht gut, dessen Prinzip so beschaffen ist, daß es nicht, wie es doch der Begriff einer Religion erfordert, Allgemeinheit und Einheit der wesentlichen Glaubensmaximen bei sich führt.[4])

Der moralische Glaube steht allem Afterdienst einer statutarischen Religion, die nur ein Religionswahn ist, entschieden entgegen.[5]) Alle „statutarischen Gebote, Glaubensregeln und Observanzen" ohne die Grundlage der moralischen Religion sind „ein Fetischdienst." Er ist überall zu bekämpfen.

Wenn man einmal zur Maxime eines vermeintlich Gott für sich selbst wohlgefälligen, ihn auch nötigenfalls versöhnenden, aber nicht rein mo-

---

[1]) Kant, Rel., 196.
[2]) Kant, Rel., 179. 180.
[3]) Kant, Rel., 143. 197.
[4]) Kant, F., 70.
[5]) Kant, Rel., 180. 281.

ralischen Dienstes übergegangen ist, so ist in der Art, ihm gleichsam mechanisch zu dienen, kein wesentlicher Unterschied. . . . Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche, oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligtümern in Loretto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder, wie der Tibetaner, es durch ein Gebetsrad an die himmlische Behörde bringt, oder was für ein Surrogat des moralischen Dienstes Gottes es auch immer sein mag, das ist alles einerlei und von gleichem Werte. . . . Der allem Religionswahn abhelfende oder vorbeugende Grundsatz eines Kirchenglaubens ist also: daß dieser neben den statutarischen Sätzen, deren er vor jetzt nicht gänzlich entbehren kann, doch zugleich ein Prinzip in sich enthalten müsse, die Religion des guten Lebenswandels als das eigentliche Ziel, um jenen dereinst ganz entbehren zu können, herbeizuführen.[1])

Luther sagt in Uebereinstimmung hiermit:

Darum sollen die Zeremonien im Christenleben keine andre Stellung einnehmen, als bei Werkleuten und Handwerkern die zum Bauen und Arbeiten dienenden Zurüstungen ihre Stelle haben, die nicht dazu hergestellt werden, um etwas zu thun oder zu betreiben, sondern deshalb, weil ohne dieselben nichts gebaut noch gethan werden kann; denn nach Vollendung des Baues werden sie beiseite gelegt.[2])

Gleichwohl hat auch nach Kants Auffassung das Zeremonielle in der Religion seine Bedeutung, sofern es Symbol ist. Beten, Kirchengehen und Sakramente können den reinen Religionsglauben fördern, wenn es nur die, die das Kirchenwesen leiten, zu einem Mittel für die Beförderung des lebendigen Glaubens machen. Von ihnen muß „durch fortgesetzte Läuterung und Erhebung der moralischen Gesinnung dahin gearbeitet werden, daß der Geist des Gebets allein belebt werde und der Buchstabe desselben endlich wegfallen könne.“[3]) Das ist das „Anbeten Gottes im Geiste und in der Wahrheit,“ wie es Jesus verlangt (Joh. 4, 24). Um diesem Geiste allenthalben im Volke,

---

[1]) Kant, Rel., 180. 187. 189.
[2]) Lemme, Die drei großen Reformationsschriften Luthers, 320. 321. Köstlin, a. a. O. II, 549.
[3]) Kant, Rel. 212. 215.

das wissenschaftlich zu den Idioten zählt und der Schriftgelehrsamkeit entbehrt,[1]) Raum zu schaffen, ist es daher nötig, das in der religiösen Belehrung immer hervorzuheben, was allgemein mitteilbar ist, und das ist der Inhalt der wahren moralischen Religion.[2]) **Die Theorie muß allenthalben zurücktreten und das Moralisch-praktische den Vorzug behalten.**

Das Theoretische des Kirchenglaubens kann uns moralisch nicht interessiren, wenn es nicht zur Erfüllung aller Menschenpflichten als göttliche Gebote (was das Wesentliche aller Religion ausmacht) hinwirkt.[3])

Die reine Vernunftreligion soll „zuletzt über Alle herrschen, damit Gott sei Alles in Allem."[4]) Dieses Ziel zu erreichen, ist die religiöse Theorie in Schule und Kirche zurückzustellen und durch die religiöse Praxis zu ersetzen. Dieses wird die evangelische Kirche immer gewissenhafter zu berücksichtigen haben, um glaubensstarke Gemeinden heranzubilden, die nicht mehr verwirrt werden können durch den unvermeidlichen und für Wissenschaft und Kirche notwendigen Streit der Theologen, sondern die rechte Art der Erbauung finden, die Kant mit folgenden Worten beschreibt und zu fördern empfiehlt:

Das Wort Erbauung muß die Folge der Andacht auf die wirkliche Besserung bedeuten. Diese aber gelingt nicht anders, als daß man systematisch zu Werke geht, feste Grundsätze nach wohlverstandnen Begriffen ins Herz legt, darauf Gesinnungen, der verschiednen Wichtigkeit der sie angehenden Pflichten angemessen, errichtet, sie gegen Anfechtung der Neigung verwahrt und sichert, und so gleichsam einen neuen Menschen als Tempel Gottes erbaut.[5])

Evangelischer als diese gesamten Ausführungen des Königsberger Kritikers kann nichts sein. Wenn er sie oft auch in schwerfälliger Sprache bietet und da und dort noch mit der mächtigen Gedankenwelt des Christentums ringt, so ist doch alles echt und jeder Satz aufrichtig gemeint, um der Religion einen Dienst zu thun. Ruhig und zuweilen scheinbar kühl sind seine Er-

---

[1]) Kant, Rel., 131. 146.
[2]) Kant, F., 84. Rel., 119. 139.
[3]) Kant, Rel., 131. 143. 177.
[4]) Kant, Rel., 116.
[5]) Kant, Rel., 216.

örterungen, doch an nicht wenig Punkten leuchtet das stille, heilige Feuer edler Begeisterung hindurch. In Kant hat der protestantische Geist philosophische Gestalt gewonnen, um durch klare Unterscheidungen und kritische Kühnheit zu unerschütterlichem, frommen Glauben zu führen. Er stellt die sittlich-religiöse Persönlichkeit in den Mittelpunkt. Der Wissenschaft hat er damit freie Bahn geschafft, die reine, wahre, die christliche Religion aber unter allen menschlichen Angelegenheiten auf den ersten Platz erhoben, der ihr gebührt, und sie gegen jeden frevelhaften Angriff wie gegen jede liberalistische, katholisirende oder doktrinär-orthodoxistische Verunreinigung gesichert, und das ganz gewiß ist Protestantismus.

Druck von Carl Marquart in Leipzig



KATZER, Ernst
Kants Bedeutung fuer den
Protestantismus

17.475
K16.9
K19ka

